

SOL Y LUNA



4

BUENOS AIRES

1940

SOL Y LUNA

DIRECTORES

Ignacio B. Anzoátegui *Juan Carlos Goyeneche*

Secretario de Redacción

José María de Estrada

4

BUENOS AIRES

1940

S U M A R I O

Dante Humanista Medioeval, por *Gerald G. Walsh S. J.*

La otra música, por *Lisardo Zia*

La clase media y la virtud de prudencia en Aristóteles,
por *Nimio de Anquín*

Triunfo, por *Manuel Diez Crespo*

Hilaire Belloc, dibujo

Carlos II, por *Hilaire Belloc*

Eneas, por *José María de Estrada*

El "Humus" y el Vapor, por *H. Saenz y Quesada*

Correspondencia, por *José María Pemán*

Romances del mar de España, por *Rafael Laffón*

La Noción de Cultura en la Filosofía Contemporánea y
en la Filosofía tomista, por *Octavio Nicolás Derisi*

Xilografías de Juan Antonio, por *Máximo Etchecopar*

Tapices

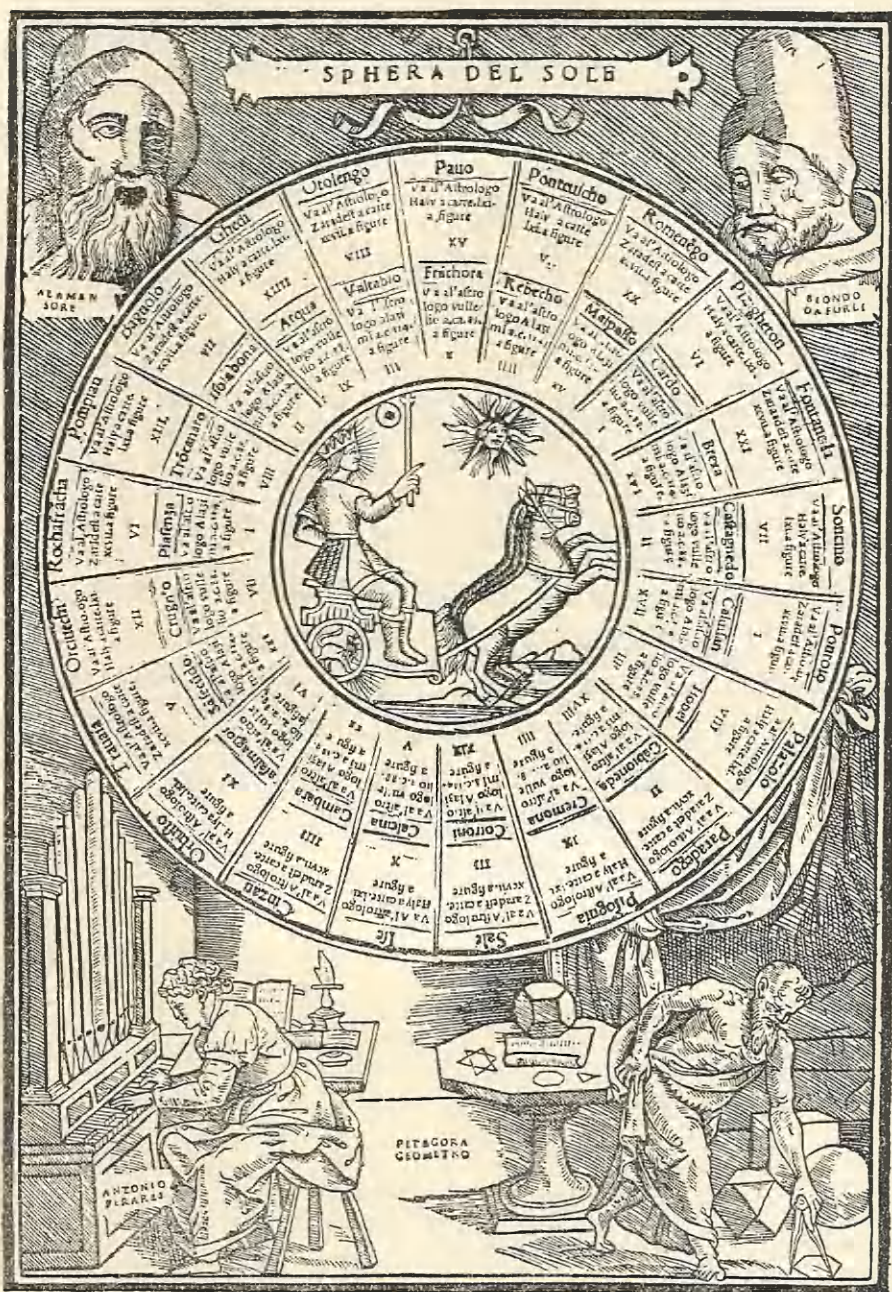
FLOR DE LEER

Himno de San Benito, por *Paul Claudel*

Vidas y Hazañas del Gran Tomorlán

LIBROS

por *Ignacio B. Anzoátegui, Alejandro Ruiz Guñazu, J. L. Gómez Tello,*
Alberto Espezel, Cosme Beccar Varela, Gastón Terán Etchecopar,
Marcelo Sanchez Sorondo.



S O L

TRES vértices discernibles en la geografía y en el espíritu limitan el triángulo de la Hispanidad: México, la heroica, símbolo de la Fe militante que aprendió a florecer entre sus dardos; España, la encendida, en cuya sangre no se ha perdido nunca el amoroso número de la Caridad; y la Argentina, que se ofrece a los ojos del mundo como una viva figura de la Esperanza. Son tres vértices y un solo triángulo dentro de cuyos términos, unida, en la confesión de una sola verdad, en la música de un solo idioma y en la vocación de un solo destino, la Hispanidad se atreve a gritar ahora el advenimiento de su segunda primavera.



DANTE HUMANISTA

Medioeval

Videtur quod non.

PARECERIA que Dante no debiera ser llamado humanista medioeval. Semejante título, podría argumentarse, es insostenible tanto en el lenguaje como en la lógica; insostenible en el lenguaje porque ni Dante ni sus contemporáneos nunca conocieron la palabra medioeval, y aún menos humanista; e insostenible en la lógica porque un humanista medioeval es una contradicción en sus términos.

Es cierto que Dante nunca usó semejantes palabras; conocía los antiguos, y hablaba del futuro, pero llamaba a su época moderna, tal cual hacemos nosotros.

Basta recordar sus referencias a la “jerga moderna” y a la “manera moderna”, questa *moderna favella* (Par. XVI, 33) y *uso moderno* (Purg. XXVI, 113). Lo mismo ocurre con la palabra *humanista*. Dante habla ilimitadamente, de todas las cosas humanas, desde la carne humana al espíritu humano, desde las facciones humanas al compañerismo humano, de la naturaleza hu-

mana y de las especies humanas, del cuerpo humano y del intelecto humano, de la vida humana y de la ley humana, del orgullo humano y de las pasiones humanas; pero nunca habla de humanistas o humanismo.

Sin embargo, este anacronismo verbal puede enseñarnos una lección de historia. Nosotros imaginamos, enseguida, que palabras nuevas significan cosas nuevas, y que nuevas definiciones implican nuevos descubrimientos. Lo mismo sucedía con los humanistas del siglo XV. Tendían a creer que porque habían aprendido más palabras del léxico griego y del latín vivían una vida más abundante que los hombres medievales. Hasta Dante mismo, el autor de la *Vita Nuova*, no estaba del todo libre de esta ilusión.

La verdad es que los siglos que separan la *Vita Nuova* de Dante del Nuevo Humanismo de hoy, no han dado nuevas dimensiones, sean de altura, profundidad o anchura a la substancia de la vida humana.

En cuanto a la objeción de que humanista medieval implica una contradicción, esa misma objeción sugiere, a mi parecer, una segunda y no menos importante lección, sobre la naturaleza del humanismo. El mundo moderno considera demasiado fácilmente como contradictorios pensamientos y cosas que son en realidad complementarios. ¿Cuántas veces hemos visto aliñados en batalla la física y la metafísica, la razón y la Revelación, la filosofía y la Fe? ¿Cuántas veces nos hemos visto precisados a negar la realidad ya sea de lo uno o de lo múltiple, de lo universal o lo particular, de la idea o de la cosa? ¿Cuántas veces se nos ha dicho que el progreso es la repulsa de la tradición, la conciencia de la autoridad, la pasión del designio, la libertad de la

ley? La historia del *humanismo* ha sido testigo de estas batallas. En ocasiones el humanismo ha significado poco más que una forma de naturalismo; ha implicado la negación de que pueda haber en la vida, el amor y el arte, cualquier elemento que sea propiamente sobrenatural o Divino. En otras ocasiones el humanismo ha sido considerado como forma de puritanismo, ha implicado que la pasión humana es algo menos que específicamente humano.

El Humanismo de Dante

Podemos aprender de Dante un humanismo más integral; un humanismo que admite tanto lo uno como lo múltiple en la vida humana; que acepta la estructura y las escalas en las cosas, los pensamientos y los valores; que es al mismo tiempo arquitectónico y jerárquico; que puede aceptar el Cosmos como un todo, y ver sin embargo en el Hombre, como lo ve Dante, el horizonte entre Dios y la Naturaleza, un ser esencialmente uno y ligado, no obstante, por sus sentidos al mundo de la materia, por su mente al mundo del pensamiento y por su espíritu, al mundo del misterio.

Es esta unidad en la trinidad, esta unidad del hombre en la trinidad de la materia, la mente y el Misterio; de la sensación, el pensamiento y la intuición, la que da al humanismo de Dante su carácter particular. Era un humanismo que podía ser al mismo tiempo científico, filosófico y religioso, un humanismo que hallaba lugar para la pasión, la razón y la Gracia, un humanismo que podía combinar la vida y el amor con el arte y el pensamiento y todo ello con la Fe y la intuición mística.

El humanismo de Dante era, en dos palabras, Humanismo Cristiano. Comprendía, como en el caso del Cristo adolescente, no sólo sabiduría sino edad y Gracia, no sólo *sophia* sino *helikia* y *charis*. Era una síntesis de luz, vida y amor. Era Cristiano, también, en el sentido de que no podía nacer ni del Idealismo ni del Materialismo, y sí sólo del Creacionismo. En el humanismo de Dante, el hombre no hace el cosmos; ni el cosmos genera el hombre: ambos son creaciones de Dios; ambas son cosas emanadas del Pensamiento Divino. Por eso es que, en definitiva, no pueden existir contradicciones reales en la naturaleza humana, en la vida humana o aún en la historia humana. También a esto se debe el por qué un hombre como Dante, podía ser al par que medioeval, un humanista.

El humanismo medioeval, entonces, en el sentido en que yo he de usar el término, implica no algo menos, sino algo más, que el humanismo ya sea literario, estético o neopagano de algunos italianos del siglo XV, o el humanismo pedagógico, ético, neo-puritano de algunos norteamericanos de nuestra generación. El humanismo medioeval ha de ser, naturalmente, como todo humanismo, un intento para obtener la felicidad humana; pero buscando esa felicidad no solamente en el cultivo del gusto o de la conciencia aislados, ni aún de la inteligencia tan sólo, sino en la síntesis del vivir y amar, y soñar y pensar y creer, y, si la gracia de Dios lo concede, padecer el éxtasis.

Vida

Vivir. ¿Qué clase de vida, debemos preguntarnos, pensaba Dante que había de traerle la humana felicidad?

Puede darse la respuesta en tres palabras. Dos de ellas son peculiarmente medievales, la tercera puede parecer en algo moderna. Las tres palabras son: vida activa, vida contemplativa, vida creativa. Se debatía en la Edad Media hasta qué punto la *vita contemplativa*, abstractamente considerada, no había de ser de más alto valor que la *vita activa*; pero se estaba de acuerdo en que, en concreto, combinando acción y contemplación, podía obtenerse creación.

Tal era al menos el caso de Dante. Cualquiera puede valorar su vida activa con sólo leer las mil cuatrocientas páginas de la Vida de Dante de Zingarelli; su alegría juvenil; su amor al baile, el canto y el dibujo; sus artes de cazador; su pericia con el arco y las flechas; su preparación como soldado y su intervención en la batalla de Campaldino; sus siete años de político florentino y cómo alcanzó la posición suprema de preeminencia política en aquella democracia, dividida por rivalidades; sus misiones diplomáticas; su viajar incansable y cómo se transforma en algo más que un florentino o un italiano: en un ciudadano de la Cristiandad; cómo vivió en cortes y trató con príncipes, emperadores y papas. Y cómo, aparte de sus servicios a la Iglesia y al Estado, fué activo en el hogar y en la escuela. Fundó una familia, y como muchos otros humanistas de menor envergadura, se hizo conferencista como medio de vida.

Al arte de conferenciar aportó Dante lo que puede legítimamente denominarse una erudición fenomenal;

con esta reserva, sin embargo: que en Dante el estudiar no era la simple acción de añadir nuevos hechos a una masa de información. Estudiar, para cualquier humanista medioeval, era una forma de contemplación, es decir, un enlace entre el amor y el conocimiento, una “philosophia”. Dante se enamoró tan perdidamente de la sabiduría, a la que, genio de poeta, llama “la más bella y pura de las hijas del Emperador del Universo”, que aun en prosa puede escribir así:

“Oh amadas e indescriptibles miradas, cuando las “revelaciones de la filosofía, arrebatan de repente la “mente del hombre, como los ojos de una dama fulgurando sobre su amado. ¿Qué otra cosa puedo llamarlas sino una especie de redención, una suerte de visión beatífica, cuando los amantes de la sabiduría, bañados en una luz como ésta, son salvados de la muerte, “de la ignorancia y el pecado?” (Convivio, II, XV, 4).

Creo que sería un error, confundir tan extático lirismo con las fáciles languideces románticas de una edad posterior. Para Dante, el galanteo de la sabiduría era pasión costosa; pagó por la paz intelectual un alto precio. En un famoso pasaje de Convivio nos da un retrato de sí mismo, encorvado sobre sus libros hasta quedar ciego, hasta que las estrellas que tanto amaba le aparecieron envueltas como en una penumbra, *che le stelle mi pareano tutte d'alcuno albore ombrate* (Convivio, III, IX, 15). Hubiera pagado con su vista, la luz interior. Esto sugiere en más de uno de sus cantos alegóricos a la Señora Sabiduría:

Chi veder vuol la salute

Faccia che li occhi d'esta donna miri

Sed'e non teme angoscia di sospiri.

(Rime, LXXIX.)

Al decir vida creativa refiriéndome a Dante, quiero decir, por supuesto, la vida de creación literaria y la cantidad y originalidad de su trabajo. En semejanzas accidentales, la *Vita Nuova* es como las *Consolaciones*



de Boecio; no obstante, en su substancia es una autobiografía realista, romántica y religiosa como no la hubo igual en la literatura precedente. No había modelo en cualquier lenguaje moderno, para ese banquete de en-

sayos literarios y filosóficos: el *Convivio*. La *De Vulgari Eloquentia* es la más original de las discusiones sobre filología del romance. Hasta las cartas de Dante, por su sujeción a las *Artes dictaminis*, en construcción retórica y curso rítmico, poseen una cuerda hasta entonces no pulsada, y como éstas, rara vez aun desde entonces. La *Monarchia* repite, sin duda, ciertos argumentos a la sazón en boga entre los filósofos políticos, y sin embargo, Dante tenía conciencia (y en mi opinión correctamente) de su novedoso enfoque de la teoría de la soberanía universal en la sociedad civil. “Esta verdad —escribe— me atreveré a sacar a la luz; confiando, como un caballero al servicio de la humanidad, cumplir mi vigilia y ganar mis espuelas, como el primero de los héroes en este nuevo torneo” (Mon., I, i, 5).

Esta palabra humanidad ya sea en la forma *mundus* o *humanum genus* o *tota humana civilitas*, como aparece en *Monarchia*, debe recordarnos que Dante anticipó, no sólo los *umanisti* del Renacimiento, sino igualmente los *philosophes* del Iluminismo, el humanismo intelectualista (si así se puede hablar) del siglo XVIII. Ni en Godwin o Condorcet, podría encontrarse más fe en la perfectibilidad humana y una mejor definición del humano progreso que en la *Monarchia* de Dante.

“Dios ha dado a todos los hombres, el amor a la Verdad. El Pasado nos ha enriquecido con un patrimonio de laborioso logro. Tenemos entonces con la posteridad, el deber de legar a nuestros hijos un futuro más rico. Debiera reputarse una traición a la Humanidad, el que un hombre que ha recibido una educación, en nada contribuya a la Cultura común”. (Mon. I, i, 1).

Y de nuevo:

“La actuación incesante y progresista de toda posibilidad de la inteligencia humana, primero en el orden del pensamiento especulativo y en segundo lugar, en el orden de la realización externa, tal es el propósito amplio de la humanidad”. (Ibid., iv, 1).

Hay aún en las *Eglogas* latinas de Dante, la Cenicienta entre sus obras maestras, una proporción de originalidad. Nunca dió a sus clásicos hexámetros, la suficiente atención como para alcanzar la perfección de los latinistas del Renacimiento o aun de un poeta como Petrarca; y sin embargo no sé dónde se pueda hallar fácilmente, fuera de Virgilio, mayor belleza y pasión que en las líneas en que Alpheus arguye con Tityrus (que es Dante) que no debe abandonar sus amigos para alcanzar los laureles que crecen en los bancos del Rhenus y del Nayas, puesto que las manos de Dios, están ya entrelazando hojas para su corona eterna.

*“A, mea vita, precor, numquam tam dira voluptas
te premat, ut Rhenus et Nayas illa recludat
hoc illustre caput, cui jam frondator in alta
virgine perpetuas festinat cernere frondes”.*

(Egloga II, 84-87).

Y luego está la *Divina Comedia*.

No hay, creo yo, necesidad de una palabra mía, acerca de la magnitud y originalidad de esa creación medioeval, de esa síntesis única de orden y ardor, de visión y pasión, de verdad y belleza.

Lo único que podría decir yo de esto, es que una vida como la de Dante, tan activa, tan contemplativa, tan creadora, fué una vida no menos abundante que la de cualquier “moderno” que se considere con algún título al nombre de humanista.

A m o r

Paso ahora a ocuparme de Dante como amante, del Dante que cantaba así:

*"I' mi son un che, quando
Amor mi spira, noto, e a quel modo
ch' e' ditta dentro vo significando."*

(Purg., XXIV, 52-54).

La mayor parte de este mensaje, nos lo ha trasmitido Dante, bajo el nombre y simbolismo de Beatrice.

En primer lugar, en el sentido literal e histórico de los capítulos iniciales de *Vita Nuova*, se encuentra su romántico amor por la pequeña Bice Portinari, la niña que por primera vez hizo vibrar "horriblemente", como él dice, las más diminutas pulsaciones de su corazón, la Beatrice que en sus dulces 17 años, con una simple inclinación de cabeza, transportaba la joven alma de Dante a los mismos "límites de la beatitud".

Aparece en segundo lugar, una Beatrice ideal, "el joven ángel", "la angiola giovanissima", que parecía a Dante "no mortal, sino hija de los dioses", en una de las pocas frases homéricas que transcribe.

Y entiendo que es por este ideal, que podemos creerle cuando nos asegura que su romántica pasión era absolutamente pura, en todo momento temperada (como él dice) por el fiel consejo de su conciencia.

Fué ésta la doble Beatrice que vió en la extraña visión que le inspiró aquellos primeros versos que siempre se ocupó de conservar.

*"Allegro mi sembrava Amor tenendo
meo core in mano, e ne le braccia avea
madonna involta in un drapo dormendo."*

*Poi la svegliava, e d'esto core ardendo
lei paventosa umilmente pascea:
appresso gir lo ne vedea piangendo."*

(Vita Nuova, III).

Hay, en tercer lugar, una Beatrice en el sentido místico, anagógico, que encendió en el alma de Dante el amor de Dios. Esta es la Beatrice del último y magnífico soneto de la *Vita Nuova*. Beatrice, ya en el Cielo, visitada por un suspiro exhalado por el entristecido corazón de Dante, la Beatrice demasiado divinamente deslumbrante para ser vista y aun demasiado semejante a la real y a la ideal para no ser reconocida, para no ser descubierta, al menos en el silencio, por el deseo.

*"Oltre la spera che piú larga gira
passa 'l sospiro ch' esece del mio core:
Intelligenza nova, che l'Amore
piangendo mette in lui, pur su lo tira.
Quand' ello é giunto lá dove disira,
vede una donna, che riceve onore,
e luce si, che per lo suo splendore
lo peregrino spirito la mira.
Vedela tal, che quando 'l mi ridice,
io no lo intendo, si parla sottile
al cor dolente, che lo fa parlare.
So io che parla di quella gentile,
peró che spesso ricorda Beatrice,
si ch'io lo 'ntendo ben, donne mie care."*

(Vita Nuova, XLI).

Cuando Dante hubo cantado esta canción, tuvo la visión que había de inspirarle la *Commedia*. Nos dice que vió tales cosas, que le hicieron desear no cantar más a esta Bendita Amada hasta que fuera digno de entonar

sus alabanzas. Y así escribe en una prosa que tiene en italiano la música de la poesía:

“Y para lograrlo estudio cuanto puedo, como ella
“bien en verdad lo sabe; para que si fuera la voluntad
“de Aquel por quien todas las cosas viven, darme unos
“pocos años más de vida sobre la tierra, poder decir de
“ella lo que nunca se dijo de ninguna otra. Plegue des-
“pués a Aquél, que es Dios de Amor, dejar libre mi alma
“para ir a ver la gloria de su Señora, de aquella bendita
“Beatrice, que ahora contempla gloriosamente el Rostro
“de Aquél, que es Bendito por las edades sin fin” (Vita
Nuova XLII).

Como todo el mundo sabe, Dios dió a Dante esos pocos años más sobre la tierra; y fué cantado el Canto. Dante le tituló Comedia, y el Mundo le llamó Divina. En ella el poeta pasa de una a otra belleza y de una a otra verdad, y de una bondad a otra, hasta que por fin los ojos del espíritu contemplan la Belleza, la Verdad y la Bondad de Dios. Pero lo que no podemos olvidar es que la Divina Comedia es un poema de amor acerca de Beatrice; ella es quien enseñó a Dante a elevarse de amor en amor, hasta que pudo amar esa belleza por sobre la cual nada puede el corazón desear.

*“Ond’ella a me: “Per entro i miei disiri,
che ti menavano ad amar lo bene
di lá dal qual non é a che s’aspiri...”*

(Purg., XXXI, 22-24).

Creo que una cosa es clara. En tanto la plenitud del amor es parte de la vida de un humanista, Dante pareciera tener un título más al nombre que le he dado.

Arte

Hablar de Dante, como acabo de hacerlo, pasando de una a otra belleza, de una a otra verdad, y de una a otra bondad hasta que los ojos de su espíritu contemplan la Belleza, la Verdad y la Bondad de Dios, es implicar que Dante el amante, era igualmente un artista, un filósofo, un moralista y un místico. Y decir esto es unirlo con lo que ha sido característico, en cada una de las modernas corrientes de la historia del espíritu humano; unirlo con el Renacimiento y su resurrección del gusto por lo clásico; y con nuestro contemporáneo culto de la conciencia, a los cuales se ha aplicado convencionalmente el nombre de humanismo; pero unirlo también con la consideración de la Gracia, propiedad de la Reforma, y la atención de la inteligencia de los *philosophes*, o la exigencia de los románticos de que la pasión había de ocupar un lugar en la vida humana. Y esto es acentuar una vez más el carácter integral o sintético del humanismo medioeval, en contraste con un humanismo que era exclusivamente estético en el Renacimiento, o con exceso exclusivamente religioso en la Reforma, o demasiado racionalista en la edad de Voltaire, o demasiado sentimental en los comienzos del siglo XIX y que hoy es demasiado exclusivamente ético.

En otras palabras, el humanismo en el mundo moderno, se ha vuelto como la Religión, sectario; tenemos un humanismo para los artistas, otro para los santos, un tercero para los pensadores, y finalmente, uno para los que siguen lo que Santayana ha llamado la "Gentil Tradición". No era así Dante, que como humanista podía abarcar todos nuestros modernos entusiasmos.

Y en primer lugar compartía con el Renacimiento su amor a lo bello; era un humanista estético. Más simplemente, era un artista. Era un artista en un sentido tan universal, que nunca ha parecido más moderno que hoy. Y sin embargo, hay en toda su teoría del arte, algo específicamente medioeval.

Es primordialmente un creador. Está convencido que la belleza, ya sea en las cosas de la naturaleza o en los pensamientos del Hombre, no es otra cosa que un reflejo de la Belleza como se encuentra en Dios. Todos recuerdan su verso fecundo

vostr' arte a Dio quasi é nepote (Inf. XI, 105);
que es como decir que el arte humano es algo así como un nieto con respecto a Dios. Lo que significa es que la visión artística nace de la belleza objetiva, la que a su vez nace de Dios; toda Belleza arquetipo —la idea, como diría Platón— está en Dios. Por obra de la creación, la Idea se realiza en la “forma”. Esta “forma” exteriorizándose en la “materia” —en unión con la cual existen todas las formas no angélicas sobre la tierra— es lo que ve el artista. La Belleza para Dante es como para Santo Tomás, el *splendor veri*; como cualquiera puede leerlo en las sentidas palabras del mismo Santo Tomás en el décimotercio canto del *Paradiso*.

En segundo lugar, Dante es artista definidamente escolástico, en su aceptación metafísica de la jerarquía del ser y en su reconocimiento psicológico de los grados de abstracción.

En cierto sentido se puede decir que el *Inferno*, el *Purgatorio* y el *Paradiso*, representan a Dante como un poeta, como un poeta metafísico y como un poeta místico, respectivamente. En el *Inferno* se percibe principalmen-

te en las escenas y los sonidos como son presentados por los sentidos y la imaginación; en el *Purgatorio* el poeta es guiado más por los pensamientos, por la realidad percibida en una abstracción y desposeída de las vestiduras externas de la materia y la individualidad; en el *Paradiso* la visión es más apasionada y en consecuencia más poética, pero tan penetrante que llega más allá del mundo de la materia y la sensación, más allá del mundo de la mente humana y sus pensamientos normales, y alcanza el mundo de los Misterios revelados por Dios. Lo que es aparente en los tres *cantiche* es la permanente y apasionada percepción de la belleza en un ambiente de música que nunca abandona al poeta, aun cuando cante en la Última Belleza, en términos de la más completa abstracción. Se lamenta, desde luego, como debe hacerlo todo poeta místico, de que las palabras son pocas para expresar su pensamiento, y el pensamiento muy débil para abarcar su visión; pero la prueba de la visión artística es la alegría que produce, y ésta acompaña a Dante hasta el fin.

Hay muchos ejemplos en la *Commedia* de la insistencia de Dante sobre la jerarquía del ser (y por ende de la belleza) y sobre los grados de abstracción (y por ende, de la penetración poética). Así, todo lector del *Paradiso*, seguramente ha notado que la visión se hace más profunda y se realza el gozo a medida que disminuyen los elementos aportados por los sentidos. En el primer planeta, Piccarda aparece con todos los detalles de la apariencia sensible, como si se le viera en un espejo; en el próximo planeta se percibe a Justiniano como una sombra en un campo de luz, una especie de silueta; en el tercer planeta, Carlos Martel no es otra cosa que una luz

sin dimensiones; más arriba aún, el velo de la belleza se hace cada vez más tenue, hasta que no es más que “una luz intelectual traspasada de amor”, y finalmente la belleza de Dios sin velos, puede verse cara a cara.

Así también en la primera grada del *Purgatorio*, son bajorrelieves en mármol los que hablan a la mente de Dante, muy maravillosamente, por cierto, y por encima del poder de la naturaleza y del arte terrenal, como decía Dante, desde que no sólo se veían las tallas, sino que se las oía; la escultura hacía de drama en un “discurso visible”, *visible parlare*. En la segunda grada, el mensaje llega a la mente en forma directa y sin sensación, es una voz invisible que pronuncia “cortesés invitaciones a la fiesta del amor”. En la tercer grada hay un mensaje aun más misterioso que no proviene ni de las cosas ni de los pensamientos. Lo que Dante oye, es oído en éxtasis, un mensaje directamente de Dios, sin la intervención de la materia o de la abstracción mental.

Junto con el creacionismo y el escolasticismo, en el arte de Dante hay otro elemento común a todo el arte medievoal. Es llamado a veces alegorismo, pero su nombre exacto debiera ser, creo, “anagogismo”. No era suficiente para Dante que un mito poético escrito para la imaginación tuviere que significar un mensaje para la mente, que hubiera de hallarse al mismo tiempo un sentido literal y otro alegórico en las canciones que él cantaba. Pensaba que en el arte supremo hay lugar para cuatro sentidos: el literal, el alegórico, el moral y el anagógico. Junto al mito y al significado, debiera existir una lección para la voluntad y una elevación para el espíritu, una moral y una intimación del Misterio sobrenatural, una intimación de lo que Dante llama “las cosas supre-

mas de la Gloria Eterna" (Convivio II, I, 6). Así, en la *Comedia* el mito de Beatrice es una alegoría de la Revelación y una lección para los malos ministros de la Revelación, en particular para los malos Papas; y, finalmente, una intimación del Misterio de la Encarnación. Una de las escenas más hermosas de toda la *Commedia*, es el descenso de Beatrice en la "Carroza de la Iglesia", en el trigésimo canto del *Purgatorio*. En el sentido anagógico, es una descripción ligeramente velada de la venida de Cristo, en la Encarnación.

Algunos de estos aspectos del arte de Dante, han aparecido a ciertos críticos como fuera de época. Sin embargo, en conjunto, estos aspectos revelan a Dante en busca de la belleza en tres mundos, por tres caminos y por diversas razones; y si este múltiple empeño pudo traerle la humana felicidad, como aparentemente con seguridad lo hizo, da entonces a Dante un tributo más para situarse entre los humanistas.

Concepción del Hombre

Lo mismo puede decirse, creo, de su persecución de la felicidad, a través de la verdad, es decir de Dante como filósofo; y aún (aunque esto es más discutible), de su búsqueda de la felicidad a través de la beatitud, es decir, de Dante como santo. En cualquier forma, no se distinguían grandemente en Dante, el artista, el filósofo y el santo. El primero estaba apasionadamente enamorado de la belleza; el segundo de la verdad; y el tercero, igualmente enamorado de la bondad. Todos ellos, radicalmente, estaban enamorados de Dios, como sola y última fuente de toda belleza, de toda verdad y de toda bondad;

de Dios, como Autor de todo Orden, ya sea estético, metafísico o ético.

Su creencia en el Orden, podéis decir, es el Credo fundamental de Dante. El veía con sus sentidos en todas las cosas, ese orden de las partes y del todo, los diseños, los planos, las proporciones, las armonías, que hacen tan bella la faz del mundo. Vió más hondo con su pensamiento el orden de las especies y de los fines, los propósitos, las causas finales; la teología que da al mundo su significado para la mente. Y totalmente con su Fe y en parte con su razón, vió más que el plan externo, más que el propósito inmediato, vió la Providencia última de Dios elevando el sentido racional de la vida humana, al nivel misterioso de un destino Divino.

Todo esto pone Dante en boca de Beatrice mientras ella y Dante comienzan el ascenso desde los planetas, y a través de las estrellas, hasta el Empíreo y así hasta Dios.

*...“Le cose tutte quante
hanno ordine tra loro, e questo è forma
che l’universo a Dio fa simigliante.
Nell’ordine ch’io dico sono accline
tutte nature, per diverse sorti,
piú al principio loro e meu vicine;
Onde si muovono a diversi porti
per lo gran mar dell’essere, e ciascuna
con istinto a lei dato che la porti.”*

(Par. I, 103-114).

Por supuesto que en este mundo de plan, propósito, Providencia, es decir de la Ley (o, como Dante y la Edad Media preferían decir, del Amor) no se niega un lugar a la Libertad. El Orden no es sólo físico y metafísico, sino también ético. Hay un orden no sólo de medio, sino tam-

bién de méritos, y entonces la voluntad es libre. Esta es la idea de Beatrice cuando dice:

*“Vero é che come forma non s'accorda
molte fiate all'intenzion dell'orte,
perch'a risponder la materia è sorda;
Così da questo corso si diparte
talor la creatura, c'ha podere
di piegar, così pinta in altra parte;
E sì come veder si può cadere
foco di nube, sì l'impeto primo
s'atterra torto da falso piacere.”*

Así el Cosmos, visto por Dante, no es como un círculo con un solo centro, sino una elipse con un doble foco. La forma de la vida está determinada, no sólo por la ley sino también por la libertad. De este modo, llega Dante el filósofo, a su definición del hombre. El Hombre es no sólo un animal; el hombre es un animal racional, un ser en quien la luz de la razón puede reconciliar la libertad de su voluntad con la ley de su inferior naturaleza.

Pero el hombre, como Dante le ve, es no sólo más que un animal, es más aún que un animal racional: es un animal social. Es no sólo dueño de su alma; es un miembro de la sociedad; puede exigir la confraternidad; necesita el hogar en su infancia, la escuela en la adolescencia, el Estado en su edad viril. Este Estado no es sin embargo el Leviathan del moderno materialismo ni la ilusión del moderno Idealismo. El Estado, como Dante lo pensó, está tan subordinado al Hombre, que la libertad civil y la ley civil deben estar basadas en la libertad moral y la ley moral, es decir que deben estar relacionadas con la personalidad humana.

Si Dante como simple filósofo, comprendió que la

persona debe ser libre, como filósofo político y como filósofo de la historia comprendió que la persona debe estar sometida a la ley. El fin es la persona: los medios necesarios a su perfección son la libertad y la ley. Ambas cosas son necesarias para la paz y la perfección del hombre, esto es, para su más alta felicidad humana; y ambas están enlazadas por tanto con aquello que, según estoy sosteniendo, es el carácter fundamental de un humanismo genuino. Contemplada históricamente, puede decirse que la insistencia de Dante sobre la necesidad de la ley, le une con lo que es esencial en el clasicismo o humanismo clásico del siglo XVII; mientras su insistencia sobre la libertad, le liga con aquello que fué sólidamente humano en el espíritu de la Revolución Francesa.

No obstante, en la concepción de Dante, el hombre necesita algo más que libertad en su alma y para su alma, y algo más que la ley en la vida social. El hecho es que el hombre es aún más que un animal racional y social; es una imagen de Dios destinado a un fin sobrenatural, para la realización total de su mente, en la visión de Dios, y en el correlativo amor y fruición de un alma en inmediata unión con la Bondad y Belleza de Dios. Pero si el hombre está destinado para tal Gloria en una vida futura, tiene necesidad de la Gracia en su vida sobre la tierra.

Es esta insistencia sobre la necesidad de la Gracia que hace de Dante un Humanista religioso; pero no en un sentido exclusivo. El hombre necesita de ambas: la ley y la Gracia; la razón y la Revelación; el príncipe y el sacerdote o, como hubiera dicho Dante, el Emperador y el Papa. Sólo así puede el hombre aspirar a la paz temporal y a la paz eterna.

Es esta concepción del hombre, al mismo tiempo

como un animal racional y una imagen de Dios, que da sentido a esa epopeya del hombre y programa de humanismo integral, que Dante llamó la *Commedia*. En esa canción, Dios es Alfa y Omega, el principio y el fin, causa y consumación de ambos: el alma del hombre y la sociedad de los santos. Bajo la forma de un mito acerca de un hombre viajando por el Infierno, el Purgatorio y el Cielo, Dante nos ofrece la más sublime de todas las alegorías del doble misterio de la libertad humana y la ley Divina, de la libre determinación del hombre y la Justicia inescrutable de Dios. Pero no es una tragedia griega de la naturaleza humana vencida por una necesidad Divina; es una comedia Cristiana de la libertad humana deseada y ganada por favor Divino. En el poema, Dante expresa al hombre en todas sus necesidades y en la plenitud de su naturaleza humana. La Selva Oscura es una figura de la pasión humana. El rescate por Virgilio es un símbolo del papel de la razón y del reglamento de la ley. La voz de Virgilio es la prudencia de un Imperio ideal y universal. El descenso de Beatrice es un símbolo del papel de la Revelación y la ayuda de la Gracia. Es ella la sabiduría sobrenatural de una Iglesia Católica, guiada divinamente. Otros dos guías que llenan gran parte del *Purgatorio*, representan, así al menos me parece, el papel de la ciencia en la Escuela y del amor en el Hogar. Stazio es el Maestro Cristiano y Matelda es la Madre Cristiana. Quedan dos guías más. Catón es a Virgilio algo así como lo que Bernardo a Beatrice. Catón es la ley, no en el estado sino en el alma, es decir, es la conciencia; él es aquello que nos hace espiritualmente libres, así como Virgilio es lo que garantiza nuestra libertad social. Bernardo es la Gracia, no como dada a través de los

canales de la Iglesia, por la Revelación y los Sacramentos, sino como dada inmediatamente, místicamente, al alma; él es la intuición sobrenatural.

Conclusión

Es esta epopeya del Hombre que da a Dante el más claro fundamento a su título de humanista integral. Es un humanismo que partiendo de la obvia presunción de que Dios es el Creador del Hombre y de la Naturaleza, reconcilia todos esos elementos que la moderna desintegración ha separado. Nosotros hemos desperdiciado los siglos modernos en guerras indiferentes, haciendo enemigos al arte y a la religión, a la pasión y la razón, a la libertad y la ley; como si un hombre no pudiese amar a un tiempo la belleza y la gracia; el orden y la vehemencia, lo nuevo y lo viejo. Podemos aprender de Dante que si hemos de ser completamente felices de una manera humana, debemos cultivar la inteligencia, la conciencia y el gusto, a la luz de la razón y la Revelación y con la fuerza de la pasión y de la Gracia, y todo ello porque el hombre es, como dijo Dante, el horizonte entre la Naturaleza y Dios; Dante, por tanto, no debiera ser llamado ni el heraldo del Renacimiento, ni el padre de la Reforma, o el Clásico, el Romántico o el heredero del Sacro-Romano Imperialismo o el profeta de la Revolución Francesa; ni es él una combinación de los espíritus de estos movimientos, como un santo-artista o un apasionado puritano. Su título exacto es el de humanista medioeval o cristiano.

GERALD G. WALSH S. J.

Traducción de Cosme Beccar Varela. Nueva York, Universidad de Fordham

LA OTRA MÚSICA

A Ignacio B. Anzoátegui.

*Yo sé que sumo, resto, multiplico y divido.
Me alumbro en el misterio de cuatro operaciones.
Al son de la pasión busco un sonido
Extraño a los violines y ausente en los violones.*

*La sonora aritmética levanta, como valla
En la pista de músicas, la percusión o el viento.
En cuatro cuerdas mi sonido falla.
Falla, por + o —, mi legítimo acento.*

*Sumo. El cuádruple vértice de una cruz de armonías
Gira en notas iguales, demasiado perfectas.
Lo mismo que las noches y los días,
Con cuatro líneas curvas se unen las cuatro rectas.*

*No sé si así . . . El rumor del mar al repetir
Las olas su gemir sobre la plenamar,
Y al besar las arenas y morir . . .
El rumor de las olas con el gemir del mar.*

*Resto. Un solo murmurio, una nota infinita.
Gimnopedie de Erik Satie, donde se fragua
El fuego de una llama de pirita.
Largo rayo azulado temblando sobre el agua.*

*Eco sin fin ni fondo de un hondo soplo seco.
Tibieza espiratoria sin tristeza ni euforia.
Brisa que se desliza por un hueco
Y resuena, ilusoria, con su pena y su gloria.*

*Multiplico. Las notas alegran la carrera
E irrumpen en mi mundo como pájaros vivos
Que volaran a un aire de pradera
Después de haber estado mucho tiempo cautivos.*

*Gotas de plata, timbre de los cristales puros.
Redoble cadencioso de graves esmeriles.
Los sonidos macizos y maduros
Y los sonidos ágiles, livianos e infantiles.*

*La división me impone pausas. Un solo anhelo:
La cifra del sonido y el límite del canto.
Pero no puedo dividir el cielo
Ni marcar la frontera de la risa y el llanto.*

*Férvida sinfonía de la primera aurora.
Altos himnos nocturnos, vesperales endechas,
Lied del minuto, copla de la hora,
No alcanzan para el Tiempo sin edad y sin fechas.*

*Concierto pitagórico que en la celeste huella
Ondula con exacta vibración luminosa.*

*Musical teorema de la estrella
Repetido en el aura musical de la rosa.*

*De otra música nace mi soñado sonido.
Suma, resta, multiplicación y división . . .*

*Intimo son de la pasión: ¡latido!
Son feliz que instrumenta mi propio corazón.*

LISARDO ZIA

LA CLASE MEDIA Y LA VIRTUD de prudencia en Aristóteles

DICE Aristóteles en su Política: “En toda ciudad existen tres clases de ciudadanos: unos muy ricos, otros muy pobres y otros terceros que están entre aquellos dos. Porque, pues, lo moderado y lo medio es reconocido como óptimo, es evidente que también en relación a la posesión de los bienes el estado medio es el mejor; pues en él es más fácil establecer la jurisdicción de la razón. En cambio, entre los hombres de hermosa prestancia, o muy vigorosos, o muy nobles, o muy ricos; o por el contrario, entre los muy pobres, o muy míseros de físico, o totalmente despreciados, — es difícil seguir a la razón. Los primeros, en efecto, son petulantes y bellacos en las cosas grandes; y los segundos, pícaros y bellacos en las chicas. Pero, la petulancia y la bribonería son las fuentes de los delitos; luego, a ninguno de éstos le puede ser confiada la autoridad, pues ambos son pestíferos. De lo anterior se deduce, además, que por un lado, aquellos que poseen en medida superabundante los bienes, la fuerza, la riqueza y la amistad, ni quieren, ni son capaces de obedecer, — se comportan como niños en

su casa, pues por haber crecido en medio de la licencia, no se habitúan a ser obedientes en la escuela; por otro lado, aquellos a quienes abate una total falta de bienes, son demasiado abyectos, y no son capaces de mandar sino solamente de obedecer a un régimen de esclavitud. Los primeros, no son capaces de obedecer a ningún régimen, y sí solamente de mandar como dueños de un señorío. De ello se origina, así, una ciudad de esclavos y señores, pero no de hombres libres: los unos están llenos de envidia y los otros de desprecio, sentimientos que están lejos de la amistad y de la comunidad política (κοινωνίας ἰπολιτικῆς)” (1).

Estas sapientísimas palabras son para todo tiempo y para todo lugar. Se refieren al orden práctico, al orden de la ciudad; pero no excluyen su aplicación a otros órdenes. Porque los bienes poseídos por los hombres de la clase media, no son, ciertamente, exclusivos recursos prácticos, sino, también, principios teóricos o especulativos, que con preferencia buscan depositarse en la clase óptima. Para seguir a la razón hace falta la posesión de la prudencia o de la sabiduría (que ambos significados tiene la palabra φρόνησις en la terminología aristotélica de los primeros tiempos), y quien posee esta virtud posee un principio práctico-teórico que lo encamina a la vida contemplativa.

Si juzgáramos la cuestión del punto de vista del Aristóteles platónico de la época académica, deberíamos adjudicar a la clase media, junto con la prudencia, la posesión de la sabiduría, o sea un conocimiento creador dirigido al Sumo Bien, y simultáneamente un conocimiento del ser puro, y con ello la facultad del legítimo hacer y del verdadero conocer. En el *Protréptico*, obra

aristotélica de la juventud, el término *φρόνησις* tiene esa rica significación, similar a la de *νοῦς*, o sea, lo propiamente divino en nosotros, la fuerza por excelencia del alma, separada de las otras facultades; el pensamiento metafísico-especulativo, tal cual es para Platón en el *Timeo*, en el *Filebo*, en las *Nomoi* o en el *Epinomis*.

La misma doctrina, aunque con algunas variantes, se encuentra en la *Etica* a Eudemo, ahora reincorporada a las obras de Aristóteles y por muy buenas razones ⁽²⁾. Tres períodos distinguiremos en la evolución ética de Aristóteles, a saber: el platónico-tardío en el *Protréptico*, el platónico-reformado en la *Etica* a Eudemo, y el aristotélico-tardío en la *Etica* a Nicómaco. Trátase de una progresiva integración del pensamiento aristotélico, que pugna por lograr autonomía y desprenderse de la tradición ideoplatónica. Entre el *Protréptico* y la *Etica* a Eudemo, se consuma el abandono de la doctrina de las Ideas y la separación (relativa) de la *Etica* de la *Metafísica*. Pero la influencia platónica se patentiza a cada instante.

Como en el *Protréptico*, así también en la *Etica* a Eudemo el problema inicial y central es el de la *eudemonía* o de la felicidad, edificada sobre estos tres factores: *φρόνησις*, *ἀρετή*, *ἡδονή*. Los hombres hacen consistir la vida feliz y perfecta, o en uno de estos tres factores, o en una combinación de todos. La solución que da Aristóteles al problema está en la línea de la doctrina del *Protréptico*. Dejemos para otra oportunidad la consideración global del asunto y detengámonos en el concepto de *φρόνησις*, que interesa a los fines de esta nota. La *Etica* a Eudemo entiende por *φρόνησις*, la fuerza filosófica del espíritu, que en visión trascendente del má-

ximo valor esencial, mira a la divinidad, e instituye a aquella visión en la medida del querer y del obrar. Es, a la vez, conocimiento teórico del Ser suprasensible e inteligencia moral-práctica. Un ejemplo de posesión de esta virtud fué Anaxágoras, a quien, habiéndole preguntado alguien qué entendía por ser feliz, contestó: “nada de lo que tú crees, sino algo muy distinto de aquello en lo que tú fincas la felicidad” ⁽³⁾. La φρδυσις es el elemento vital del filósofo y de la vida contemplativa. Y por eso es llamada la “reina de todos los conocimientos” (κυρία πασῶν ἐπιστημῶν), la “ciencia por excelencia” (τιμιωτάτη ἐπιστιμήμη), la “contemplación de la verdad” (Θεωρία περί τῆς ἀληθείας) ⁽⁴⁾. Es el transformador que aplica y adapta el conocimiento del Bien eterno a la intención moral de la voluntad y a los casos particulares del obrar práctico. La φρδυσις es exclusivamente la visión del Principio divino y sin ella no es posible el obrar. Y esto es platónico, pero con la diferencia de que en vez de la idea del Bien, está el Dios trascendente de la llamada Protometafísica, el cual es una metamorfosis de la idea del Bien. Así como en la Metafísica el Motor Inmóvil es el concepto central, del mismo modo, el corazón de la Etica a Eudemo es la idea de Dios. En toda esta obra —cuya importancia no se sabría magnificar bastante, después de habérsela menospreciado, principalmente en comparación con la Etica Nicomaquea—, está presente la teología del Platón de la madurez, del Platón que habla con acento cristiano. “Hay un principio —dice Aristóteles— fuera del cual no hay ningún otro principio”, en relación a las potencias del alma, y agrega: “Así como en el Universo es Dios quien mueve todo, así también ocurre en el alma. Pues a todo

en cierto modo lo mueve en nosotros lo divino (el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$). Pero el principio del intelecto no es el intelecto mismo, sino algo que es más excelente que el intelecto. ¿Pero fuera de Dios, qué puede ser más excelente que la ciencia y el intelecto?" (^u). Aquí, Aristóteles pone la *inspiración*, por encima de la razón y el conocer práctico, y no porque sea irracional, sino porque procede de Dios. La eticidad racional no asegura la infalibilidad; es solamente el resultado de una templada reflexión, mientras que la seguridad del inspirado es como el rayo. Así como quien quedó ciego no distingue más lo que está ante sus ojos, pero si posee una tenaz memoria ve interiormente las cosas, así también el hombre es enceguecido por la divina inspiración, pero ve mejor que quienes tienen vista. Convenimos con Jaeger —aunque quizás por razones disímiles— en la importancia que tienen estas precisiones para comprender al Aristóteles de los años medios, cuyas experiencias interiores están seguramente reflejadas en la descripción del inspirado y del melancólico, del final de la *Etica* a Eudemo.

Agreguemos otras precisiones más. En la misma *Etica*, expresa Aristóteles la significación inmediata de la idea de Dios para el obrar moral, según los cánones platónicos de "la norma absoluta". Al final de la referida obra se ocupa de este problema, y trae para mayor claridad un ejemplo, el del médico. También éste sigue una norma de acuerdo a la cual juzga lo que es saludable o no al cuerpo. Y se puede decir que es saludable lo que está en el dominio de la razón médica; lo cual es tan indeterminado como exacto. El concepto de razón médica recibe su contenido del principio objetivo de donde es deducido, a saber, la salud y sus invariables leyes. Y en

consecuencia, la medicina consiste, por un lado, en el conocimiento de la salud, y por otro, en la aplicación de este saber al caso particular. Del mismo modo la razón ética es, en parte, conocimiento de un valor existente y objetivo (θεωρητικόν), y en parte, aplicación de este conocimiento al obrar humano, imperativo moral (ἐπιτακτικόν). Pero el valor absoluto o el Sumo Bien que la mente conoce es Dios, quien debe ser concebido, no tanto como legislador u ordenador, cuanto como un Ser excelso y en beatitud perfecta. La voluntad y el “ordenar” llegan a la mente (φρόνησις) en cuanto ésta intuye el Ser. Y por eso es primordial deber moral la elección de aquellas ocupaciones y quehaceres, y la aceptación de todos aquellos bienes que exige el conocimiento de Dios. La Filosofía Teórica es el camino que lleva a la formación moral del hombre. Malo y vitando es todo aquello que impide al hombre servir y conocer a Dios (τοῦ Θεοῦ Θεραπεύειν καὶ Θεωρεῖν) ⁽⁶⁾. La conclusión de la *Etica* a Eudemo está en un todo de acuerdo con el Platón tardío, e instituye a Dios cual medida de todas las cosas. La φρόνησις es una especie de mediadora entre Dios y el alma, según el maestro de la Academia, para quien, lo esencial en esta vida es la “evasión” o la “fuga” hacia lo alto. O mejor aún: “la asimilación de Dios, en la medida de lo posible”. ¡Sublimes palabras que parecen escritas por un Dionisio o un Agustín! ¿Y cómo se realiza esta “asimilación de Dios”? Platón mismo nos contesta: “por la justicia y la santidad y por la *prudencia*” ⁽¹⁾. Esta concepción de Platón ya maduro es la definitiva en él. La φρόνησις es lo divino en nosotros, o el nexo del hombre con Dios; presupone ella el *conocimiento* más excelente, o es el instrumento del saber más

sublime en relación a la vida contemplativa. Ello es de característico linaje griego. Ya Heráclito decía: φρόνητις ἀρετὴ μέγιστη, el pensar es la virtud máxima ⁽⁸⁾.

Pero si decidiésemos el asunto de acuerdo a la Etica Nicomaquea, deberíamos conformarnos con ver en la φρόνησις una simple virtud práctica, un hábito del espíritu referido a lo que conviene o no al hombre en sus actividades prácticas, y por consiguiente, nada tendría de común con lo universal, sino sólo con los pormenores de la vida. Es una ἔξις πρακτικῇ de la cual no puede prescindir el hombre. El conocimiento filosófico de Dios, de ningún modo es un supuesto de ese hábito práctico, que pertenece a la razón práctica y que por consiguiente no es exclusivo patrimonio de los cerrados círculos de los filósofos. No nos detendremos en la noción de φρόνησις de la Etica Nicomaquea, porque es innecesario y bastante conocida. Pero de cualquier modo que fuese la posesión de esta virtud —como principio de la ciencia del Ser, o como simple hábito del alma— significaría un privilegio envidiable, de que sobre todo gozan las personalidades óptimas.

Si buscamos una decisión en los comentaristas, la encontraremos —no filológica, sino doctrinal— en las páginas lúcidas que santo Tomás de Aquino ha dedicado a la deducción de las virtudes ⁽⁹⁾, y a través de ellas se advierte que las dos concepciones aristotélicas de la φρόνησις tienen su razón de ser. De las tres virtudes intelectuales: la inteligencia, la ciencia y la sabiduría, no se puede decir estrictamente hablando que sean asimilables a la prudencia, porque son hábitos especulativos, mientras que esta última es una virtud práctica. La prudencia es una virtud moral, la primera de la tetra-

quía que preside las otras virtudes morales deducidas por Aristóteles en el lib. II, cap. 7 de la Etica Nicomaquea, tetrarquía que aprendimos los cristianos en la niñez, a saber: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. La prudencia, pues, es la primera de las virtudes morales, virtud cardinal, radicada en la razón práctica, y que guía a la voluntad en la elección de medios para obrar bien. Luego, cuando Aristóteles la baja del solio donde la había colocado en sus tiempos de platonismo, procede *en cierto modo* con riguroso criterio filosófico. Y decimos *en cierto modo*, porque no se debe creer que la concepción primitiva del Protréptico y la reformada —pero aun platónica de la Etica a Eudemo— fuesen arbitrarias. De ninguna manera: es cierto que la prudencia es virtud práctica o moral, y que es la primera de las virtudes cardinales, pero cuando clasificamos a éstas, dejamos el primer lugar a la justicia, mientras que a la prudencia la subordinamos a la sabiduría, como si la transportásemos a otro género, que sería el de las virtudes intelectuales. Y ello ocurre, porque la prudencia, que es como la llave de bóveda de las virtudes morales, está en contacto con los hábitos del intelecto teórico, que tienen mayor dignidad, prioridad de naturaleza, respecto a los del intelecto práctico. “La prudencia —dice santo Tomás— no debe entrometerse en las causas altísimas que considera la sabiduría; pero sí impera en aquello que está ordenado a la sabiduría, a saber, de qué modo los hombres pueden llegar a la sabiduría; de donde en esto es la prudencia o política, sierva (ministra) de la sabiduría: introduce a ella, preparando su camino, como el portero (ostiarus) al rey” ⁽¹⁰⁾. Vese por esta comprobación cómo el joven Aristóteles no anduvo tan descarriado cuando pensó en

compañía de Platón, que la prudencia era la inteligencia misma, el νοῦς, facultad (no virtud) del alma. Por lo menos ahora advertimos que no es como las otras virtudes de la tetarquía, un hábito exclusivamente práctico, sino que da la mano a la sabiduría, o si se quiere, sirve a la sabiduría, se asoma a su palacio luminoso y, desde la puerta, goza de sus inefables resplandores. Y esto es mucho, pues la exalta a una categoría fronteriza entre lo humano y lo divino: no se sobrepone a la sabiduría, pero no la pierde de vista, de manera que en cierto modo es realmente una introducción a la sabiduría. Por ello puede decirse de la prudencia que es una virtud práctico-teórica, un hábito-límite, matizado con interferencias de dos mundos distintos. Primeramente es práctica, porque en principio se dirige y aplica a las cosas humanas, a diferencia de la sabiduría, cuyo objeto formal son las causas altísimas; pero la prudencia pone en el camino de este saber sublime, es un encaminamiento hacia el conocer de los principios supremos, y coopera, así, a la “asimilación de Dios, *en la medida de lo posible*”, para emplear las venerables palabras de Platón. Y en esta función, aparece como una virtud teórica o semiteórica, pero no totalmente práctica, y por eso preferimos denominarla práctico-teórica ⁽¹¹⁾.

Estos raciocinios nos prueban que para lograr una noción cabal de la prudencia en la obra aristotélica, no basta consultar la *Ética Nicomaquea*, donde está expuesta la doctrina de la φρόνησις como ἕξις πρακτική, sino que es indispensable completarla con el pensamiento de la *Ética* a Eudemo, en donde campea el espíritu platónico y en donde Aristóteles, por estar más próximo a la teología platónica, está más próximo también a la teo-

logía cristiana. El Aristóteles platónico es más interesante —vitalmente hablando— que el Aristóteles puro, aparte de que no sabríamos decir cuándo el maestro del Liceo dejó de ser platónico. A este problema lo tratamos en otro lugar. Ahora retomemos el hilo de nuestro discurso.

Después de la breve exégesis que antecede, podemos adjudicar con pleno derecho a la clase media, sino la posesión exclusiva, por lo menos eminente de las virtudes dianoéticas y principalmente de la prudencia (las virtudes teologales no entran en esta consideración, por razones obvias). En efecto, Aristóteles nos dice ⁽¹²⁾ que “la virtud es un cierto medio” (μεσότης τις ἄρα ἔστιν ἡ ἀρετή). Puesta como un fin, no hay más que un modo de llegar a ella, mientras que los de errar o pecar son muchos (el mal, como conjeturaban los pitagóricos, es del infinito, pero el bien es de lo finito). Sólo hay un modo de proceder bien, y esto es tan difícil como aquello es fácil, pues es más fácil errar el fin que acertar con él. Errar o pecar es propio del vicio; hallar el medio es virtud, τῆς δαρετῆς ἢ μεσότης. La dificultad que la virtud ofrece y los peligros del vicio están expresados en el verso

Ἐσθλοί μὲν γάρ ἀπλῶς, πανιοδαπῶς δέ κακοί ⁽¹³⁾.

(Uno namque boni, mille medioque mali).

La virtud, pues, por su esencia y razón es una *mediedad*, y por su dignidad y prestancia es un bien sumo. Y este criterio de la mediedad es el que Aristóteles aplica en la deducción de las virtudes. El “justo medio” es lo que busca el hombre virtuoso, y esta investigación será más eficaz con el auxilio de la prudencia, la virtud moral máxima. La definición que trae la *Ética* a Nicómaco, es clásica: “es un hábito práctico conforme a la razón,

que nos permite obrar con la ayuda de una regla en lo que respecta a las cosas buenas y malas para el hombre" (¹⁴); definición ésta, bastante lejana de la *Etica* a Eudemo. Ahora la prudencia ya no es equiparable al νοῦς. Ahora "llamamos prudentes en alguna cosa a quienes, raciocinando bien, logran de algún modo un fin honesto". Ya estamos en el dominio de las virtudes cardinales (¹⁵).

Todo esto corrobora admirablemente la doctrina del texto de la *Política*, que nos preocupa, y ello por dos razones: primeramente, porque quien es óptimo debe ser el más virtuoso y el más capaz de bien obrar; y en segundo lugar, porque la situación de la clase media la coloca en una situación de simetría con la virtud, que es medio también. Sin embargo de las dos enunciaciones, la primera es la más importante, porque el medio que compete a la virtud no es el de la cosa, sino el de la razón misma; consiste ese medio en la proporción o medida de las cosas y de las pasiones en relación al hombre, y por eso no siempre conviene la mediedad de la cosa con la mediedad del intelecto. Algunas veces sí conviene, como en la justicia, por ejemplo, en la que son simultáneas la mediedad racional y la real. A pesar de estas prevenciones, en el caso que proponemos, al hablar de la mediedad de una clase social, la consideramos como un simple sujeto de una acción posible, pero no consideramos su acción misma, y la razón de simetría que hemos invocado puede quedar subsistente. Pero en todo caso queda inmovible el otro argumento, porque indudablemente a la clase óptima le corresponde la posesión eminente de las virtudes dianoéticas, que encuentran allí el campo donde arraigan, se fortifican y crecen. Es el terreno pro-

pio de la prudencia, de la “recta ratio agibilium”, de ese hábito práctico que se refiere al obrar humano, acompañado de razón, que nos permite distinguir los bienes y los males, virtud dianoética necesaria en la vida de la ciudad, en que se trata de la consecución del bien común. Es allí donde ejercieron su acción hombres como Pericles y otros semejantes, a los cuales llamamos prudentes, porque supieron ver “qué cosas eran buenas a sí propios y a los demás, como reputamos serlas aquellas que se refieren al gobierno de la familia y de la ciudad” (16).

Si el ideal de un Estado es el estar constituido por ciudadanos que hagan factible la comunidad política, es indudable que aquel será más realizable a medida que se acentúa la conversión de los hombres hacia la clase media (aunque no hay medio sin extremos), o por lo menos, a medida que el gobierno del Estado sea pasado a manos de aquella que es la clase óptima, en donde es posible establecer la jurisdicción de la razón; y si por gobernar con prudencia se entiende la conveniente consecución del bien honesto (común) por quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad.

Esto es lo que filosóficamente resulta de los textos comentados. Si corresponde a la realidad, toca a la historia el comprobarlo, y ello es relativamente fácil. Porque la doctrina no es un capricho apriorístico, sino deducida de la experiencia, y de la experiencia más cruda, a saber, de la médica, según conjetura Kalchreuter (17). Aunque es cierto, también, que el pueblo griego, desde los tiempos historicomíticos de los siete sabios, venía repitiendo: μηδὲν ἄγαν, *ne quid nimis*.

NIMIO DE ANQUIN

(1) *Pol.* 1295^b 1-24.

(2) Por el trabajo de E. KAPP, *Das Verhältniss der eudemischen zur nikomachischen Ethik* (Diss. Freiburg, 1912). Véase una exposición personal del importante asunto en W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlín, 1923), pág. 237-270. Seguimos a ambos autores.

(3) *Eth. Eud.* A 4, 1215^b 6-8.

(4) *Eth. Eud.* A 4, 1215^b 2, Θ 1, 1246^b 9.

(5) *Eth. Eud.* Θ 2, 1248^a 23. Más explicaciones sobre este punto y en general sobre las etapas de la evolución espiritual del Estagirita, pueden verse en mi estudio, publicado en el N° 3 de ARX: *Cómo se desarrolló el pensamiento de Aristóteles*.

(6) *Eth. Eud.* Θ 3, 1249^b 20.

(7) *Theaet.* 176^b. Φυγή δὲ ὁμοίωσις Θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν ὁμοίωσις δὲ δίκαιου καὶ ὄσιου μετὰ φρονησεως γενέσθαι.

(8) *Frg.* 112 (DIELS, *Die Frag. d. Vors.* I³). Consúltese el *Wortindex*² de KRANZ en la voz correspondiente.

(9) *Sum. theol.* I^a II^{ae} q. LXI, a I-V. Véase, también, la cuestión disputada, *De Virtutibus Cardinalibus*.

(10) *Sum. theol.* I^a II^{ae}, q. LXVI, a. V, Ad primum.

(11) Santo Tomás ha escrito estas palabras admirables: "prudentia secundum essentiam suam intellectualis est, sed habet materiam moralem; et ideo quandoque cum moralibus numerator, quodammodo media existens inter intellectuales et morales". *De Virtutibus in communi*, quaestio unica, art. XII, Ad decimumquartum. — Recuértese, además, la división de las virtudes llamadas *intelectuales*: "Virtutum autem intellectualium quae sunt in ipsa ratione, quaedam sunt practicae, ut prudentia et ars; quaedam speculativae, ut sapientia, scientia, et intellectus". *Ibid.* art. XIII, ad Resp.

(12) *Eth. Nic.* B 1106^b 35.

(13) "Ex poeta incerto" (BONITZ, *Index arist.*).

(14) *Eth. Nic.* Z 1140^b 4-6. Santo Tomás la llama: "recta ratio agibilia". *De virt. card.* q. un. a. 1, ad tertium dicendum. La definición de arte, que es también un hábito del intelecto, expresa: "recta ratio operum faciendorum".

(15) Véase, también, la definición de la *Rhet.* A. 1366^b 20: "La prudencia es la virtud del intelecto, mediante la cual somos capaces de discurrir acerca de las cosas buenas y malas para la felicidad". En la *Eth. Nic.* la distinción entre sabiduría y prudencia es expresa, aunque quizás, no suficientemente clara: Anaxágoras y Tales son sabios, pero no prudentes como, por ejemplo, decimos de Pericles. "La sabiduría es al mismo tiempo ciencia e inteligencia de las cosas que por su naturaleza merecen un honor mayor. [...] La prudencia, en cambio, se refiere a las cosas humanas acerca de las cuales es posible deliberar. [...] La prudencia no

considera lo universal solamente sino que debe conocer las cosas singulares, porque ella es práctica. La acción concierne a las cosas singulares. [.....] La prudencia es una virtud práctica". Z 1141^b 3 y sgts. Todo esto nos lleva a postular que la prudencia es la virtud más deseable para el político, y que, en consecuencia, es la virtud propia de la clase media.

(16) *Eth. Nic.* Z 1140^b 8-10.

(17) Hermann KALCHREUTER, *Die MEZOTHΣ bei und vor Aristoteles*. (Inaug. dissert., Tübingen, 1911).

TRIUNFO

ESCUCHA: ya los astros se detienen.
El Universo queda en nuestra mano.
El rumbo de las olas queda unido
A la resurrección de lo inminente.

*Tanta nobleza en plumas nos absorbe,
Y ensanchando el espacio, nos redime.
Hay sol en la verdad. Dios nos convierte
En rayos que fulminan la impureza.*

*Y junto al mar la inmensidad contempla
Sobre la onda clara y el asombro,
El destino del cielo que nos sueña:
¡La sangre asiste a la señal del tiempo!*

*La lucha fué. No hay sombras. El destierro
Salta por entre llamas inocentes
El rostro desatado de la fiebre
Por los arroyos muertos se desborda.*

*Toda la sed agonizó en la aurora
Del agua en que se nutre la firmeza.
¡Aquí estamos! El gozo nos contempla,
Y sacia ya en un orden su reposo.*

*Los nombres van poniendo sobre piedra
Tanto laurel, si fuera de la muerte,
Tan de lleno en la gloria que sostienen.
Porque a ciegas la luz de los que fueron*

*Va iluminando todo eternamente
Entre el milagro de un afán perfecto,
Y renuevan los años con sus voces
Sobre la sombra virgen en que yacen.*

*¡Alegraos! Los muertos son la yerba
De este prado de sueño en que florecen
Las columnas de llanto y sacrificio.
La guerra fué el arado que en su marcha*

*Cortó la piel de las entrañas necias
Para extraer la baba y el antojo
Del candor y del mal que consumían.
La tierra es dulce en ansia renovada.*

*El hombre es la mañana de las cosas.
Hay un supremo resplandor de vida
En la voz clara del oficio humano.
Todo vibra en el tono de un anhelo*

*Que flota sobre un río de campanas
Que se desliza por las almas nuevas.
Así es nuestra sangre ya filtrada
Por la tierra que afirman tantos huesos.*

*Así es la memoria de aquel templo
Que perdonando ardió sobre la Gracia.*

*Así es el sudor de unas razones
Que esparcieron sus venas por el viento*

*Antes de ser cortadas por el aire
Que ignoró en su delirio una Presencia.
Por eso el cáliz se ocultó en la noche
Mientras el sol brotaba de su seno,*

*Y Cristo, errante por su sombra muda,
Veló el vacío con su triste llaga
Por los olivos blancos del ayuno.
Pero ahora se toca con las manos*

*La atmósfera lejana de un olvido.
La sangre sacudida forma un cielo
Con la azucena, la amistad, la espuma.
Más allá del silencio se prepara*

*Algo que ayer buscamos por la arena:
El corazón de siempre ha aparecido.
¡Aleluya! Los ángeles se inflaman
Sobre las plumas de un temblor alado,*

*Y confirman estrellas casi humanas
En la espalda infinita de sus cuerpos.
En enlace del tiempo con la aurora
Hace el amor que tome su figura:*

*Que nadie quede en la ribera fría
Donde pactó la sombra con la niebla.
Que nadie pise el fango de las charcas
Donde el horror sació su desventura.*

*Dolor de primavera fué la muerte
Dando a luz la sorpresa de una vida,
La pulsación ardiente de unas venas
Que dan salud al cuerpo amanecido.*

*Arcos y flechas cumplen su destino
Hacia el sol se aproximan: es la meta.
Mientras, las aguas duermen en rebaño
Con la armonía de su piel de césped...*

*¿Cuántos destinos hay? Es la pregunta.
Sabed que el Universo hoy ha girado,
Y la mano del hombre es transparente.
Sabedlo bien, la Cruz cayó a esta parte.*

*La Cruz es mucho peso cuando vibra
Sobre el aliento humano que la anhela.
Y las arañas tejen mientras tanto
Espejo de luz falsa en las conciencias.*

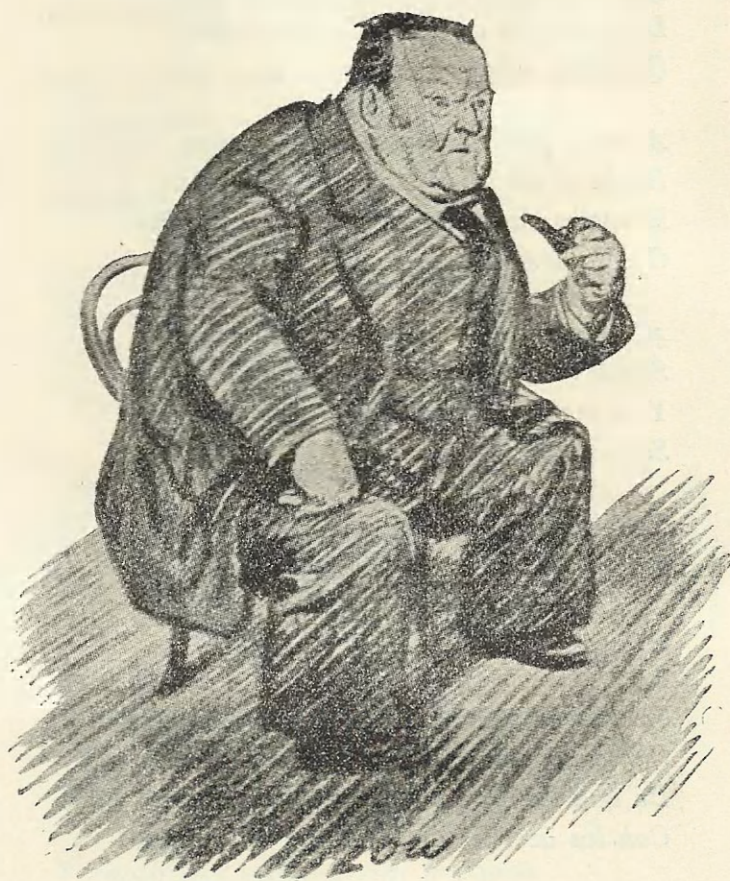
*Se triunfa sólo en Dios, no en el demonio.
Cantemos al Señor sobre el incienso
De una Patria que anlaza su armonía
Con los acordes de lo eterno en ruinas,*

*Y recuerda su llanto entre los mares
Chocando con la espuma de los muertos.
Yo sé ya de una Nave cuyas velas
En blanco lino nos envuelven:*

¡Salve!

MANUEL DIEZ CRESPO

Roma - Sevilla, 1938.



Hilaire Belloc

C A R L O S I I

La última reunión ⁽¹⁾

ESTE libro es una continuación y acompaña al libro que sobre Luis XIV publiqué el año pasado. En aquél, mi tema era el eterno conflicto entre el gobierno unipersonal y los ricos.

Ya lo dijo Napoleón: "La única institución que ha sido ideada para dominar el Poder del Dinero en el Estado, es la Monarquía", lo cual es evidentemente cierto y prácticamente la más importante de las verdades políticas.

El gobierno de los Estados Unidos con el gran desarrollo de lo poderes presidenciales alcanzado en la actualidad, y la lucha que hoy se mantiene entre esos poderes y la plutocracia, es un buen ejemplo de aquella verdad. Un ejemplo aún más poderoso, y que trabaja activamente ante nuestros ojos, son los nuevos gobiernos que se denominan "totalitarios" y que son esencialmente extremos.

Así como en mi libro anterior me ocupé del "leading case" de Luis XIV de Francia, como el de un mo-

marca que hizo frente al poder del Dinero (y en lo fundamental con éxito), voy en éste a tratar del caso de su contemporáneo y primo hermano Carlos II, Rey Estuardo de Inglaterra, que es paralelo con aquél y lo complementa. También él se encontró frente al ineludible conflicto entre el Poder del Dinero y la Monarquía; pero, contrariamente a su primo Luis, Carlos fracasó. El Poder del Dinero era demasiado para él. Mientras vivió, encontró la forma de rechazarlo, mas no pudo dominarlo; pero inmediatamente después de su muerte, en las manos menos competentes de su hermano Jacobo (el último verdadero y activo Rey de Inglaterra, así como también el último por derecho hereditario), la Monarquía se desmoronó. El monarca fué desalojado y los poderes del gobierno en Inglaterra fueron asumidos por una clase gobernante de hombres ricos, que desde entonces se ha mantenido en el poder. Porque Inglaterra es hoy en día, el gran ejemplo de gobierno aristocrático en el Viejo Mundo.

Es esencial afirmar desde un principio que el conflicto entre la Monarquía y el Poder del Dinero, no es un conflicto entre el bien y el mal. Uno puede preferir legítimamente el gobierno de los ricos, al gobierno de un hombre, que es lo opuesto y el remedio al gobierno de los ricos. En el caso particular de la monarquía inglesa, su bancarrota después que Carlos II luchó tan varonilmente para preservarla, no provocó la ruina de Inglaterra, sino muy por el contrario. El gobierno aristocrático que entonces sucedió a la monarquía fué de triunfo en triunfo. Extendió los Dominios ingleses más allá de los mares. Echó los fundamentos de una posición vastamente acrecentada por la adquisición de la

India frente a la rivalidad francesa; mantuvo triunfalmente el poder de Inglaterra contra la rivalidad europea. Produjo una flota sin rivales, que finalmente, después de un siglo de gobierno aristocrático (en 1794), obtuvo el completo dominio de los mares y fué un poderoso instrumento en la derrota de la Revolución Francesa y de Napoleón, su heredero.

Mientras tanto, durante estos dos siglos y medio de gobierno aristocrático, el comercio y la riqueza de Inglaterra aumentaron enormemente y sin cesar. Así también la población, después de Carlos II. Aun hacia los fines de su reinado, en 1684, Inglaterra no tenía mucho más de 6.000.000 de habitantes; hacia fines del siglo siguiente (1800), Inglaterra tenía 12.000.000 de habitantes. Hoy, en conjunto, Gran Bretaña tiene aproximadamente cuatro veces el número de habitantes que tenía entonces.

Más adelante, bajo un gobierno de clase y la dirección de los ricos, Inglaterra comenzó y desarrolló la "Revolución industrial": la maquinaria moderna, especialmente los nuevos transportes, y en gran escala los armamentos modernos, etc. En consecuencia, aquellos que prefieren la aristocracia o gobierno de una clase, a la monarquía, aquellos que más bien quieren que el Estado sea controlado y dirigido por los ricos que por la voluntad de un hombre, tienen argumentos a su favor.

Pueden también argumentar en apoyo de su preferencia, bajo el aspecto moral. Porque si bien el gobierno aristocrático degrada al pueblo descuidando la igualdad y la dignidad humanas, fomenta sin embargo la libertad individual. Todas las protestas aristocráticas o plutocráticas contra la monarquía, han usado este argumento y han sido bastante sinceras al usarlo. En cambio, el go-

bierno de los ricos en Inglaterra, eliminó la clase de los campesinos independientes que con anterioridad constituían el Estado.

Ya sea que los llamemos campesinos (el nombre continental) o "yeomanry" (que es el nombre específico en inglés), este cuerpo de hombres libres estaba en la base de toda la sociedad inglesa, hasta que los ricos destruyeron la monarquía, después del último esfuerzo de Carlos II para mantenerla.

Los ingleses después de 1660, pasaron a ser, de una nación relativamente pequeña y formada por agricultores independientes, tenderos, comerciantes aislados y capitanes de mar, una vasta masa de proletarios viviendo de un salario, cuya existencia dependía cada vez más de unos pocos patrones que controlaban todas las actividades del Estado. Hoy en día, la vida en Inglaterra ha caído casi totalmente en las manos de unos pocos monopolizadores, especialmente de los que monopolizan el crédito en el sistema bancario.

Este nuevo libro mío, subtítulo "La última reunión" y que trata la vida de Carlos II, y su reinado, se refiere principalmente al desarrollo de una lucha entre la Monarquía y el Poder del Dinero, pero en él tengo que hablar de otras cosas, algunas igualmente importantes.

La primera entre éstas es la figura y la historia del hombre que sostuvo la lucha, que pretendió hacer suprema a la monarquía, y dominar a los grandes mercaderes, a los financistas de Londres y a los grandes terratenientes: Carlos II.

El carácter y las aventuras de este Rey, tienen un interés dramático por encima de lo común. Su infancia

transcurrió en el esplendor de una corte, en la cual él era el indiscutido heredero de la autoridad y de la gloria para el futuro. De pronto, bruscamente, todo cambió. El real infante de diez años en 1640 se transforma en el muchacho que poco antes de sus 20 años, comparte la derrota y la vergüenza de su casa. A los 12 años se encuentra bajo la sombra de la Guerra Civil, a los 16 es un fugitivo, y a los 19 se estremece en el exilio, al oír las noticias del asesinato de su padre.

Todos los años de su formación, desde la pubertad hasta los 30 años, los pasó en la atmósfera de la Gran Rebelión o en la incertidumbre de la miseria. Primero, cuando su padre Carlos I trataba desesperadamente de salvar el trono; luego, después de la ejecución de su padre en 1649, Carlos es un hombre perseguido en persistente pobreza e infortunio, a menudo en la carencia más absoluta.

Desde cerca de sus veinte años hasta su completa madurez en los 30 años, Carlos Estuardo no conoció el reposo, poco lujo y aún menos la seguridad.

Todos sus contemporáneos creían que la monarquía inglesa había terminado para siempre y que la Casa de Estuardo había caído para ser reemplazada por una especie de República militar, cuya cabeza y símbolo era Oliverio Cromwell.

Mazarino, el gran estadista que gobernaba en Francia en los primeros años de la gran tragedia del joven rey, dió por sentado que tenía que aliarse con Cromwell y expulsó de Francia al Príncipe de Inglaterra, pobre y arruinado.

Carlos Estuardo es llevado del pilar al poste; ahora en Holanda, luego tratando de recuperar su suerte nue-

vamente en Francia, esperando ayuda de aquí y de allí, sin recibirla.

Su madre, tía del joven rey francés, se esfuerza por mantenerlo, consiguiéndolo a duras penas. Hasta el último momento de sus penurias, él mismo creía difícilmente que habría de ser restaurado al trono. La Europa contemporánea, no lo creyó ni por un momento.

Sin embargo, fué restaurado por una cadena singular y sorprendente de circunstancias, la principal de las cuales fué la presencia en el ejército republicano inglés (heredado de Cromwell) de un hombre decidido, ambicioso, reservado, altamente desacreditado, el que fué soldado realista primero y luego republicano: Monck, que una vez más, traicionó a los suyos. Fué por obra de la inesperada deserción de Monck de las filas de los republicanos para reunirse con las del joven rey, que Carlos pudo volver a Inglaterra.

Luego vino la ilusión de un brillante retorno que provocó la "Restauración". Los ingleses deliraban de gozo con la vuelta de su monarquía nacional y de su legítima sucesión. El odio que los hombres habían sentido por los años de opresión de la "Commonwealth", con sus gravámenes intolerables y sus aun más intolerables confiscaciones y robos, se había vuelto explosivo bajo las últimas restricciones antes que la pesada tiranía se derrumbase; e inmediatamente con la vuelta del Rey en 1660 imaginaron que el viejo estado de cosas, de antes de las Guerras Civiles, había de volver y que un joven y poderoso monarca, restaurado en su legítima autoridad, guiaría a Inglaterra hacia un feliz y glorioso futuro, al alcance de su mano.

Como he dicho, todo esto era una ilusión, y aparece

entonces como uno de los más dramáticos contrastes de la historia europea: el contraste entre la imaginaria restauración del poder real, fundada en la lealtad del pueblo, y su verdadero suplantamiento por un nuevo gobierno de la riqueza.

Los grandes terratenientes que formaban las dos cámaras del Parlamento (la de los Comunes y la de los Lores), procedieron, no sólo a enriquecerse a expensas del pueblo de Inglaterra, sino también a luchar contra la monarquía: a veces conscientemente, a veces por instinto, pero sí cada vez más durante todos los años del reinado.

Trabajaba también con ellas la corporación de los abogados —poderosa y rica— que se había confundido para entonces con las familias de los terratenientes.

Muchas de las familias más ricas habían destinado sus hijos a la carrera del derecho; y la nueva clase gobernante pronto se alió e identificó con los abogados, que cada vez más fueron disfrutando de grandes salarios y ocupando altos puestos, que sumaban a sus elevadas rentas del trabajo en la abogacía.

Un nuevo elemento, que se convirtió en el más importante de toda esta lucha, fué la ciudad de Londres, es decir, el centro comercial y financiero del país.

La transformación de Londres en una gran capital de importancia mundial, es otra de las mayores características del reinado de Carlos. Las mismas piedras de Londres —o más bien, sus casas de ladrillo, madera o estuco—, sufren o disfrutan al mismo tiempo una revolución.

Es el período de la Gran Plaga (quinto año después de la Restauración), del Gran Incendio (sexto año) y

de la completa reconstrucción de la ciudad y del puerto.

Antes de la muerte de Carlos, Londres llegó a realizar las tres cuartas partes del comercio del país, y ese comercio se estaba desarrollando más allá de lo concebible.

Mientras tanto, los intereses bancarios de Londres crecían rápidamente y comenzaban a rivalizar con los de Amsterdam, encerrando al Rey entre sus redes. Carlos estaba constantemente en deuda y sin esperanzas con los financistas, que recalcitrantemente tenían que hacerle adelantos para atender las funciones de gobierno, pero haciéndole pagar a veces intereses del 10 % y casi siempre por lo menos de un 8 %, mientras los atrasos se iban acumulando con el interés compuesto. Con tan pesadas cargas era imposible que, a la larga, la monarquía pudiera triunfar.

Pero Carlos II sostuvo no sólo una lucha caballerescas, sino también sutil y pertinaz. Era el segundo diplomático y político de sus días, inferior tan sólo a su primo el Rey de Francia, que sobresalía en cualquier clase de negociación. Carlos pudo dominar a los ricos de las cámaras de los Comunes y de los Lores, valiéndose de las amenazas del poderío militar de Francia y la rivalidad comercial y económica de Holanda.

Cuando el Parlamento amenazaba dejarlo en el pantano, obtenía secretamente préstamos del Rey de Francia, y cuando el Rey de Francia pretendía usar ese poder para hacer depender de él la política inglesa, Carlos sabía eludirlo haciéndose el sordo; y en el ínterin continuamente fomentaba y acrecía el poder *naval* de Inglaterra, del cual en gran parte él dependía.

La espléndida flota, comenzada bajo su padre Car-

los I (y construída con la renta que produjo el muy atinado impuesto directo del “ship money”), había ganado experiencia por la práctica que durante la “Commonwealth” impusieron las necesidades de la guerra, a falta de un plan de organización de la marina. Así surgió un cuerpo de marineros profesionales. Carlos y su hermano Jacobo —que desempeñaba el Almirantazgo— formaron un cuerpo permanente de oficiales, que hizo posible el subsiguiente desarrollo del servicio naval.

El mismo talento diplomático que usaba el Rey para poner de frente a Francia y Holanda, y a ambas contra las pretensiones de las clases adineradas del Parlamento frente a la Corona, era usado para contrabalancear el poder naval de Holanda, con el nuevo poder naval de Inglaterra.

Desde luego, Carlos mismo es la figura central de todo esto. Su muy elevada estatura, sus modales fáciles y corteses; su disimulada pero tenaz energía; la devoción que inspiraba; su dominio de la depresión que sus tempranos contratiempos pudieran haberle ocasionado; su firme sujeción de lo que le quedaba de sus derechos y de todo lo que pudiera beneficiar el futuro de la Corona, que eran como el seguro gobierno de un timón; y su pasión por el mar, ese apoderamiento de su alma por el mar en sus años juveniles, sugieren una metáfora para toda su carrera. El reinado de Carlos II es el avance de una nave a través del peligro y la tormenta, bajo un gran capitán, un gran marino, y su historia es la historia de la flota a cuyo lado avanzan dos hechos de creciente importancia: las nuevas colonias inglesas de América y el vasto crecimiento del comercio y del puerto de Londres.

Fué un período durante el cual el futuro de la religión inglesa era dudoso. El país era predominantemente anticatólico, y la Iglesia recién fundada (hacía apenas 100 años) se manifestaba ahora como definitivamente protestante; pero sobrevivía aún una gran minoría católica, mucho mayor que lo que nos dan a entender los libros de texto oficiales.

Aquellos que en distinto grado simpatizaban aún con la antigua religión nacional, eran hasta fines del reinado algo así como una cuarta parte de la población. Este es un punto sobre el que se debe insistir todo lo posible, porque es al mismo tiempo desconocido y de una definitiva importancia.

Era parte de la habilidad política de Carlos II, que a pesar de su íntima convicción de la verdad de la fe, nunca se asoció con la numerosa minoría del pueblo inglés, que todavía entonces conservaba una mentalidad católica. Y así no hubo de ser recibido formalmente en la Iglesia Católica, sino en artículo de muerte.

Durante todo su reinado trató de ocultar sus simpatías. Sacrificó a los irlandeses y la vida inocente de sus propios compatriotas, a su idea fija de restaurar el trono.

No así su hermano y sucesor Jacobo, que fué convertido a la vieja religión por la influencia de una mujer notable, su esposa Ana Hyde que entró a la Iglesia por la meditación y razonamiento; acerca de sus principios, después de su muerte, Jacobo no pudo ya vacilar más. Su abierta profesión del catolicismo y el conocimiento de que Carlos estaba en secreta simpatía con él, fueron entrambas las razones por las cuales cayó la monarquía inglesa; porque no sólo para enton-

ces había Inglaterra perdido ya su viejo tono católico, sino que una muy grande minoría —por mucho la parte más poderosa de la Nación: los más ricos, los más organizados y los más tenaces— se había vuelto vigorosamente anticatólica, ya sea por haber heredado antiguas tierras de la Iglesia, o por tradiciones religiosas recientemente adquiridas, o (aun más), por una novedosa pasión mística por la nación misma, que se había convertido en objeto perdurable de adoración en el corazón de los hombres, tal como hoy subsiste. “El Patriotismo es la religión de los ingleses”.

Francia al alcance de la mano, cabeza de la cultura católica, fuertemente centralizada, mucho más numerosa y con una mucho mayor renta, era un permanente contraste e incentivo para una vigorosa resistencia contra todas las fuerzas católicas dentro del estado.

Este difícilísimo contraste de sentimientos religiosos durante el reinado, debe ponerse bien en claro, porque la leyenda y el mito acerca de él han urdido toda la enseñanza de nuestra historia.

Esta doble conversión pública y privada, es el acontecimiento capital de 1660 a 1685, porque decidió el futuro de Inglaterra.

Pero la historia colonial es también de gran importancia. Fueron los Estuardos quienes formaron el imperio colonial de Inglaterra; gradualmente redujeron la costa americana del Atlántico Norte a un todo de habla inglesa. Fué Carlos II quien negoció y conquistó Key Stone, el establecimiento holandés en la desembocadura del Hudson, que cortaba en dos las colonias de habla inglesa. Y New Amsterdam se convirtió en New York, tomando su nombre del Duque de York. Tam-

bién esto determinó no sólo la suerte de Inglaterra, sino también la del Nuevo Mundo.

Con esta expansión colonial de Inglaterra bajo Carlos, se desarrolla la larga lucha por la tolerancia religiosa entre las varias sectas protestantes: es esta una idea siempre asociada con el nombre de los Estuardos, y que aun cuando fracasó del lado inglés del Océano, se estableció luego rápidamente en América. Logró la unidad moral de Inglaterra, aunque necesariamente a expensas del Catolicismo que fué materialmente barrido.

El final del reinado alcanza, como conviene a todo episodio dramático, el máximo del interés. Antes de morir, parecía que el Rey había ganado su batalla. Había conseguido el sólido apoyo del pueblo contra las pretensiones de los ricos de suplantarlo al trono. Se vió libre de los grandes terratenientes, banqueros y mercaderes de las dos cámaras del Parlamento. Gobernó solo. Las rentas de la Corona y la riqueza del pueblo aumentaron rápidamente.

Todo parecía andar bien, al menos, con la monarquía, cuando cayó el telón, y murió el Rey Carlos, en forma casi repentina y demasiado temprana, sin haber llegado aún a la mitad del camino de sus cincuenta a sus sesenta años.

En aquel aspecto de la vida del Rey que ha sido exagerado en el pasado (me refiero a su larga serie de amores, hijos ilegítimos, amantes y demás), no puedo poner sino el debido énfasis. No fueron *estos* los que dieron su carácter al reinado, aun cuando ambos deben ser entendidos para una correcta comprensión del Rey y una apreciación de su tiempo.

Le era imposible tener hijos de su esposa, sumisa y tímida, en razón de su incapacidad física. Casó a sus sobrinas, últimas herederas del trono, en la forma que él pensó ser la más popular y segura para preservar la amenazada sucesión de la Corona Inglesa: con príncipes Protestantes. Pero ellas no heredaron su genio político, y su padre, el hermano del Rey, tampoco tuvo su genio, ni sabía fingir, ni juzgar a los hombres.

Por eso, después de la muerte de Carlos, zozobró la nave que él había guiado tan hábilmente a través de tantos peligros. ¿Qué originó el naufragio? Esto: *que ella había tocado un arrecife en su ruta y se había abierto una vía de agua.*

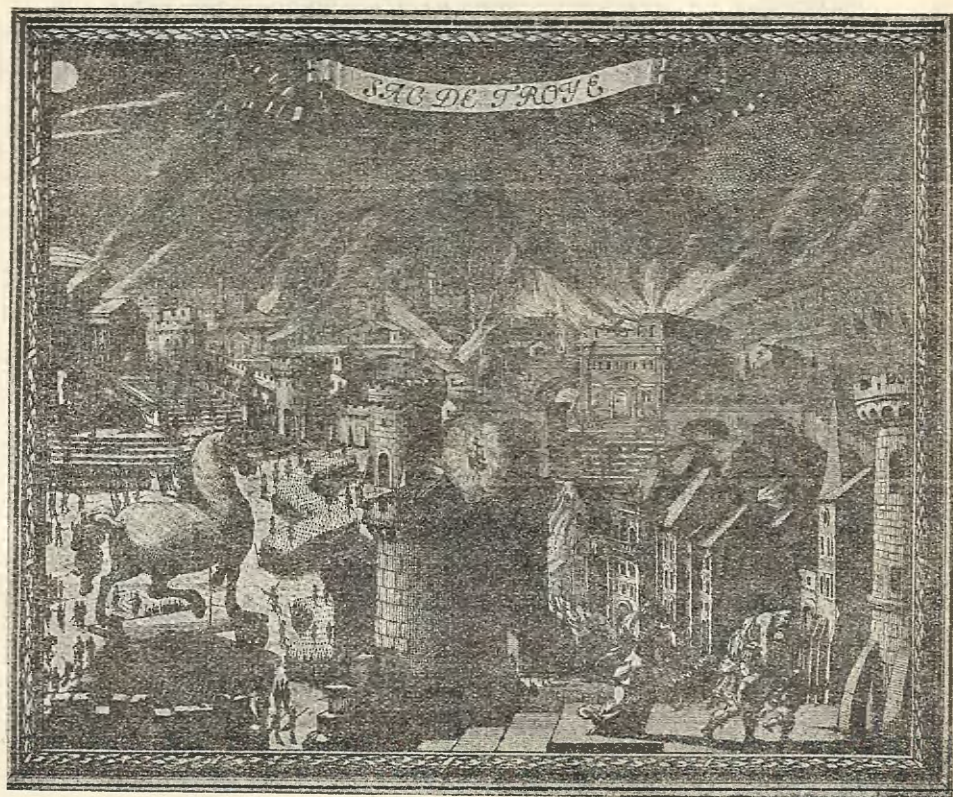
Ese arrecife fué el llamado de la Fe, que requirió a Carlos y Jacobo. No habían de desoirlo y como estaba en pugna con los nuevos destinos de Inglaterra, la antigua monarquía inglesa, que se remontaba a la Baja Edad Media, fué derrumbada con la expulsión de los Estuardos, antes de pasar cuatro años desde su triunfo aparente. Desde 1688 Inglaterra no ha tenido Rey.

HILAIRE BELLOC

Traducción de Cosme Becar Varela.

(1) Este artículo es el primer capítulo del último libro escrito por Hilaire Belloc, y ha sido traducido de las pruebas generosamente cedidas a SOL Y LUNA por sus editores, Harper & Brothers de New York.

El subtítulo "La última reunión", en inglés, "The Last Rally", tiene una acepción militar, significando una concentración de tropas dispersas en el campo con el objeto de reanudar el ataque.



DESTRUCCION DE TROYA

Grabado del siglo XVII

E N E A S

*Sacra suosque tibi commendant
Troia Penates. (Aen. Lib. II).*

ENEAS el piadoso carga sus buques de acero y de
hierro
y echa al viento sus velas blancas y sus remos.
Una voz lo guía y le habla desde el cielo
y le dice que es un predestinado y un guerrero.

*Eneas sabe que sus barcos cortan con sus quillas
la onda negra donde duermen las ninfas
y que sus velámenes se engloban y se hinchan
para abrazar el viento salado con ráfagas marinas.*

*Eneas está lleno de armas y de hierro y de fuego
y siente el peso de su casco y el dolor de un recuerdo
y la sombra de la manzana y la confusión de aquel
momento
y el hundirse de una ciudad en una hora de infierno.*

*Pero Eneas sabe que ha llegado la misericordia
y que la justicia pagana está vencida por ahora
y que hay una línea en las olas
que le llama con lágrimas y gloria.*

*Mucha sangre, que es una sangre que anuncia,
una sangre de animales y también una figura;
sangre de vacas blancas y de ovejas lanudas,
sangre que no lava del todo pero que algo cura.*

*Eneas moja sus dedos en esa sangre y en la justicia de su
espada
y busca con sus ojos la tierra y el olor de nuevas armas
y los cantos de ese universo lleno de música sagrada
donde hasta los insectos lloran y ríen y predicen batallas.*

*Y ante esa tierra que habla, Eneas se inclina e interroga
y busca en la noche de sus cavidades y de las sombras
lo que ya le habían dicho en aquella lúgubre Troya
un día lleno de vaticinios y de congojas.*

*Y ese universo ya le ha hablado y le ha dicho
—le ha hablado como un mensajero escondido
que habla en mil formas para ser entendido
porque duerme todavía bajo un brillo sin brillo—.*

*Eneas entiende ese idioma difícil y el misterio de esa
sangre
y la contrariedad de los vientos y las iras de las aves
y aquellos sacrilegios y esa piedad que lo invade
y aquellos pactos destrozados y las lágrimas de su madre.*

*Pero las pruebas son muy difíciles y Cristo aun no ha
nacido
y es muy duro reír en un mundo dormido
que duerme con la pesadez de una noche sin rocío
y que ahoga al hombre que no está todavía redimido.*

*Pero la sangre de los animales y el humo y el cuello que
se inclina
y aquel signo del águila y aquellas voces escondidas
y aquella unidad que el mundo necesita,
han llovido en el alma una piedad cristalina.*

*Y Eneas sigue su línea de lágrimas y de auspicios
y muere en el amor y en el descanso siempre ofrecido,
pero no muere en la sangre, ni en la piedad, ni en su
hijo,
ni en la voz que le canta los misterios al oído.*

JOSE MARIA DE ESTRADA

EL "HUMUS" Y EL VAPOR

Ensayo sobre economía porteña

A la generación del 53 se le asigna axiomáticamente el fundamento de la riqueza argentina. En el fondo de los cargosos homenajes a sus hombres representativos hay una gratitud de inmigrante satisfecho. Se les considera los padrinos que en el día del bautizo americano distribuyeron las monedas; padrinos pe-lados literalmente porque a menudo, a fuer de buenos criollos, no practicaban para sí la codicia anglosajona que querían implantar como objetivo nacional.

No es extraño que el axioma del bienestar traído por la libertad reluzca en los discursos oficiales y en los textos de la historia ortodoxa. Trátase de propaganda "pro domo". Lo alarmante es que hasta hombres de estudio comulguen con esa rueda de la fortuna liberal. De un libro, por otros conceptos meditado y exacto, entre-sacamos estos párrafos típicos ⁽¹⁾:

"Supongamos que ninguno de los puntos de semejante programa" (el de Sarmiento) "se hubiera cumplido; el país contaría con cuatro millones de habitantes, vegetaría en la pobreza, carecería de influencia internacio-

nal y hubiera sido sobrepujado por todos sus vecinos. Convencido de ello, Sarmiento, en cuanto dispuso de autoridad suficiente... participó en todas las iniciativas destinadas a desarrollar la grandeza material de la Nación”.

Cuando un escritor prestigioso, al que por su estado no puede imputársele prejuicios liberales, atribuye tanta influencia económica a la obra del cándido y atropellado sanjuanino, hay que convencerse del arraigo y difusión de una leyenda preñada de consecuencias.

Pero, ¿es que la *materia* argentina —todo ese acervo de bienes inventariado en estadísticas y que tiene la áurea primacía en la América española— pudo ser en verdad creación del liberalismo?

Parecería difícil creer a pie juntillas en la varita mágica del sistema. Pues, a pesar de que todos los países de la América española observan en su legislación, desde hace muchos años, las mismas doctrinas propugnadas aquí por Alberdi o Sarmiento, casi todos ellos responden al cuadro sombrío de atraso material a que se refieren los párrafos transcriptos. Sólo en la Argentina esas doctrinas prosperaron; y no se diga que por mejor aplicadas o porque hubo aquí, innegablemente, mejor calidad racial. Pues dentro de nuestro propio territorio las provincias del litoral —y especialmente la porteña— acrecentaron las riquezas que nunca pudieron alcanzar las cenicientas del interior.

Pero, contra todo raciocinio, ha quedado remachado con clavos de oro el artículo de fe del progreso debido a la atenta pasividad de nuestros fisiócratas, que dejaron hacer a la naturaleza y dejaron pasar a los extranjeros.

Para encontrar la verdad será necesario, pues, conocer cuáles eran las condiciones económicas del Río de la Plata en los largos períodos en que la mentalidad y las leyes del país eran reaccionarias. Podremos deducir entonces si la *materia* argentina fué alterada —como desgraciadamente fué la *forma*— por esa importación aturdida de instituciones exóticas que se llama generalmente “organización nacional”.

No manejaremos estadísticas porque si las cifras no son absolutamente completas y exactas—y las de aquellas épocas no lo son— nada pueden enseñarnos. Un cuadro más vivo y verídico es el pintado por contemporáneos, a cuyos testimonios objetivos recurriremos.

Ya la creación misma del Virreinato en 1777 supone un grado de adelanto bonaerense que no había pasado inadvertido para la Corona española. Pocos años más y diría un extranjero que “el comercio de Buenos Aires es muy amplio y tal que ningún otro puerto de las Indias Occidentales Españolas puede vanagloriarse de tenerlo igual; porque vienen de las más lejanas provincias del Imperio Español las mejores mercaderías para ser comerciadas con efectos extranjeros” ⁽²⁾.

El *boom* de la segunda mitad del siglo XVIII —en pleno oscurantismo colonial— es prodigioso. “Si alguno quiere convencerse por sí mismo de esta verdad, eche la vista al casco de la ciudad y notará que son nuevas, recientes, las primeras casas... No hay uno que no se asombre de la transformación de Buenos Aires casi de repente” ⁽³⁾.

La aceleración del crecimiento (la capital duplicó su población entre 1780 y 1805) no se limita a Buenos Aires solamente. El mismo Aguirre ya citado nos dice de Montevideo que “muchos de los vivientes con quienes he hablado se aturden contemplando la velocidad con que se ha levantado la ciudad”. Y en su *Guía de Forasteros* escribe Araujo de Córdoba que “en pocos lugares de América de igual tamaño hay tantos caudales, y fueran mayores si no gastaran tanto en pleitos impertinentes”.

Data de entonces la primacía porteña en Sud América, pues se sobrepasa en actividad y riqueza mercantil nada menos que a Lima. Desde mediados del siglo XVIII, según nos hace saber Concoloncorvo, había aquí “muy buenos caudales de comerciantes, y aun en las calles más remotas se ven tiendas de ropas, que creo que habrá cuatro veces más que en Lima”. Sin duda por la abundancia de tiendas de ropas es que en las calles del Buenos Aires dieciochesco paseaban “muy cumplidos petimetres” (4).

Y para convencernos de que el extranjero no ha sido el taumaturgo de la riqueza argentina —sino la mosca que vino a la miel— nos afirma el más veraz de los cronistas virreinales que “no se ve lo miserable... y el vecindario de las Artes (los obreros) son lucidos en su porte”, y que ya entonces, por la facilidad de ganar dinero, se verificaba el proverbio: “El padre labrador, el hijo caballero y el nieto pordiosero” (5).

Con razón podía afirmarse que aquel Buenos Aires anterior a la Independencia, a pesar de que todavía no adoraba oficialmente al gringaje, era una ciudad “que

consideradas todas sus circunstancias tiene visos ya de primer orden”.

Es que regían entonces las mismas causas naturales de vigor económico que siguieron rigiendo más tarde, pero que con pueril ingenuidad se atribuye a la panacea liberal. ¿No era el Río de la Plata “el más grande emporio que conozcamos de cuero y cebo”? (6). ¿No llegaban al puerto, en los años de paz, alrededor de ciento treinta buques? (7). ¿No se exportaba el tercio de la producción de trigo?

Sí, de trigo. Pues aunque anda por ahí la versión de que “antes” (un “antes” tan vago como dilatado) se importaba el trigo de Chile —lo que efectivamente ocurrió, pero recién hacia 1870— lo cierto es que desde el siglo XVIII el trigo “de la cuesta de Morón y de los Montes Grandes” (San Isidro) se exportaba a Cuba, al Paraguay, al Brasil y aun a la Isla Mauricio, donde quizás Pablo y Virginia hayan gustado el pan del grano porteño, que según Azara era el mejor del mundo.

Un poco más tarde, al entrar el siglo XIX, el título de granero de la provincia correspondía al Partido de la Guardia del Monte, según refiere el Coronel Pedro Andrés García en el *Diario* de su expedición a los campos del sur. Y aunque para muchos resulte una herejía histórica, la verdad es que la cosecha de cereales era un rubro importante de la economía local (8). De tal manera que la contribución argentina a la guerra que sostuvimos contra la Francia jacobina a raíz del guillotinado de Luis XVI, consistió, entre otras cosas, en el envío de trigo a la Metrópoli (9). Trigo en cuya venta no intervenían consorcios judíos porque todavía sentábase el tribunal del Santo Oficio y existía además el *monopolio*.

Ese *monopolio* famoso como cacareado síntoma de la opresión colonial, pues consistía esencialmente en el contralor gubernativo del comercio, como se hace hoy en todas partes, incluso en la Inglaterra de los “navicerts” y del comprador único. Sano principio de economía dirigida y en realidad causa eficiente de que “casi todos los habitantes fueran ricos” ⁽¹⁰⁾. Recordemos la inefable sinceridad del General Belgrano en su autobiografía:

“La ocupación de mi padre fué la de comerciante y como le tocó el tiempo del monopolio adquirió riquezas para vivir cómodamente”.

Hemos sintonizado las voces auténticas de un virreinato eufórico, muy diferente por cierto del que se imagina la ignorancia popular. Es que los adeptos a cierta clase de filosofía de la historia, advertidos de que un virreinato próspero es un terrible enemigo dialéctico, han querido cubrir los tiempos anteriores a 1810 con negro de humo, para grabar después al aguafuerte las bellezas del ciclo liberal.

Con la misma malevolente tergiversación se relatan los veinte años de dictadura rosista. ¿No fué, acaso, Rosas el último virrey? Se supone que el período que va del 8 de diciembre de 1829 al 3 de febrero de 1852 —porque estuvo desprovisto de garantías constitucionales— convirtió la Provincia en un yermo transitado sólo por mazorqueros de colorado.

Pero un excelente francmasón, que, por lo tanto, abomina de Rosas, escribe de la vida económica de ese período el siguiente testimonio irrecusable ⁽¹¹⁾:

“Desde 1830 comienzan a establecerse saladeros, esos curiosos establecimientos tan abundantes en el día, (1855) en que se explota el ganado por procedimientos científicos... Una nueva industria se levanta al lado de la del ganado vacuno, esto es, la crianza de ovejas y la exportación de lanas. El señor Fabián Gómez me ha informado que él fué uno de los primeros a quien se le ocurrió en 1834 trasquilar sus ovejas de modo sistemático... Así en la República Argentina un liviano tercio de la vida de un hombre basta para enriquecerlo y casi sin trabajo alguno. El señor Sarmiento (¡el propio don Domingo!) que ponderaba característicamente la facilidad de hacerse rico, me aseguró un día que en la provincia de Buenos Aires se hacía con frecuencia el negocio de pedir prestado diez mil cabezas de ganado para devolverlas dentro de cuatro o cinco años, en cuyo término el individuo que había recibido el préstamo obtenía ocho o diez mil terneros de producto”.

Se desprende de lo dicho que en 1830 el ritmo acelerado de desarrollo que hemos visto iniciarse cuando Concoloncorvo escribía que “Buenos Aires se ha adelantado mucho en extensión y edificios desde el año de 1749 que estuve en ella” continuaba a través del período rosista. No había aun capitales extranjeros y, sin embargo, según Vicuña Mackenna, “todos los productos de estas industrias; los cueros, la lana, la crin, el aceite de potro, se expenden en el comercio por medio de establecimientos especiales llamados barracas... Abundan en la vecindad de Buenos Aires y yo visité la del señor Balcarce... que vende hasta veinte mil cueros por año”.

William Hadfield es inglés y de Lancashire, que a los efectos de su ojo comercial es como decir judío de

Nueva York. Agente de la industria británica, llega al país a los pocos meses de Caseros y, lo mismo que el chileno, se queda admirado, pues “cuando más examine usted e investigue, mayor será su sorpresa al ver que existe tanta vitalidad después de tan largo período de guerras civiles y extranjeras. Uno se sorprende ante la enorme extensión de la ciudad de Buenos Aires; de sus muchas calles bien pavimentadas, edificios públicos y casas que revelan un confort lujoso. Enseguida se convence uno que en alguna parte debe existir riqueza, y no poca” (12).

Para no diluir el argumento, no discutiremos aquí la más discutible de las proposiciones: los beneficios de la inmigración en gran escala. Como, al fin y al cabo, nos ceñimos en este ensayo únicamente al aspecto económico, admitamos, con las reservas del caso, que la importación de alógenos fué económicamente provechosa, pues aumentó en forma rápida la población, el consumo y el rendimiento del trabajo.

Es ese aumento el que impresiona después de Caseros. Naturalmente, se atribuye a los liberales, por su famoso llamado “a todos los hombres del mundo”.

Para atraer al extranjero se creó una magistratura especial —como en las factorías de la China— y se les concedió los mismos y aun mejores derechos que a los naturales que desde diez generaciones estaban haciendo la patria. Se creía —con esa irrefrenable credulidad de los hombres de jopo y pera— que el nativo analfabeto de Sicilia o de Polonia, antes de embarcarse para la emigración en busca de pan, consultaba las distintas constituciones del mundo y, ¡claro está!, elegía la argentina por ser la más generosa.

Pero, resulta del prospecto de fundación de la "South American and General Steam Navigation Company" que el inmigrante también venía al país antes de que se le encandilara —teóricamente— con los derechos constitucionales. Peor aún, se le ocurría venir en pleno desamparo a los derechos del hombre y del ciudadano; cuando Rosas defendía a cañonazos la soberanía y degollaba a los opositores. Pues dice el citado prospecto, escrito en 1851:

"Las clases más bajas de emigrantes que se embarcan en Gran Bretaña o en el Continente para Sud América en barcos de vela, han sido muy numerosas, más de lo que generalmente se supone; pues no menos de cuatro mil personas han emigrado a Río Grande y puertos del sud del Brasil el año pasado (1850), *mientras que para el Río de la Plata durante los últimos años ha sido todavía más considerable*".

Y agrega:

"Porque los ofrecimientos hechos a los inmigrantes en ambos países (Brasil y Argentina) son tan grandes, que con la facilidad de una línea adicional de vapores puede calcularse acertadamente un gran aumento progresivo del tráfico".

Y, en efecto, al corto tiempo (27 de agosto de 1853) zarpaba de Liverpool el primer vapor de pasajeros y carga para el Río de la Plata. Ese hecho iba a transtornar, para mejorarlas, las condiciones del viaje del inmigrante, haciéndolas análogas a las que tenía el tráfico con Norte América. En lugar, pues, de los ditirambos a la legislación liberal, debiéramos cantar loas a la navegación a vapor.

Si es que el meteco constituye una bendición...

Para completar este ensayo debiéramos estudiar también el aspecto negativo de la libertad sistemática: las industrias locales desaparecidas —como aquellas 150.000 piezas de género que fabricaba anualmente la antigua Provincia del Tucumán ⁽¹³⁾— o el juego casi autárquico de la producción en el Virreinato, por sus zonas económicamente complementarias. Pero basta la brevedad de lo dicho para mostrar que el principal —o quizás único— mérito asignado al liberalismo no es más que una ficción mantenida por la ignorancia de las características económicas porteñas, que son anteriores a la Independencia, a la Constitución, a los capitales ingleses y al Hotel de Inmigrantes.

Más lógico es, entonces, atribuir la abundancia nacional a las condiciones climáticas y geográficas, y substituir el humo del incienso a la Constitución del 53 por el *humus* vegetal de la pampa rioplatense.

H. SAENZ Y QUESADA

(1) Mons. Gustavo J. FRANCESCHI: *Sarmiento*, Buenos Aires, 1938.

(2) *Gazzetiere Americano*, citado por Diego Luis MOLINARI en *Mariano Moreno y la representación de los hacendados* (ANALES DE LA FACULTAD DE DERECHO, tomo IV).

(3) *Diario* del Tte. de Navío Juan Francisco de AGUIRRE, publicado en el tomo IV de ANALES DE LA BIBLIOTECA.

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*

(6) J. H. y W. P. ROBERTSON: *Letters on South America*, Londres, 1843.

(7) *History of the Viceroyalty of Buenos Aires*, por Samuel HULL WILCOCKE, Londres, 1807.

(8) Félix de AZARA *Voyages dans l'Amerique Méridionale*, París, 1809. En el tomo 1, cap. IV de su libro, Azara dice que "la cosecha media anual (de Buenos Aires) es de 100.000 fanegas del país, equivalentes a 219.300 fanegas de Castilla (de 55½ litros). El consumo anual es de 70.000 fanegas del país; el resto se exporta a la Habana, al Paraguay, al Brasil y a la Isla Mauricio".

(9) Respecto de la contribución triguera argentina a la guerra contra Francia, puede verse a R. R. CAILLET-BOIS: *La Revolución Francesa y el Río de la Plata*, Buenos Aires, 1929.

(10) Diego Luis MOLINARI, *op. cit.*

(11) Benjamín VICUÑA MACKENNA: *La Argentina en el año 1855*, edición de la REVISTA AMERICANA de Buenos Aires, 1936.

(12) William HADFIELD: *Brazil, the River Plate and the Falkland Islands*, Londres, 1854.

(13) AZARA, *op. cit.*

MARMORE PROSTRATVS LACRIMARVM IAM MODO CLARO
ATQUE PIO PLAVSVS MONVMENTO VBI CARMINE DVLCI FIT
LYRA CYCNVS OVANS CALIDIS QVI PVLSIBVS ORBA EVEHIT
ALMA TVI NIVEIS PRAECORDIA PENNIS CELSA DEI PATRIS
PERTINGIS AD ATRIA VICTOR INCLYTE AMICE TVAE PRAESTANS
HISPANIAE EPHEBE POLLENS CVNCTA SIBI IVSSIT TE ARCESSERE
NVMEN SPIRITVS INDE TVVS MORTALI EXITVS AMICTV ILLIVS
IN GREMIO GAVDET PVRVSQVE RENIDET AERA INTER PVGNAE
QVEIS FRONS TVA FVLGVRA SENSIT OCIVS IGNIVOMO IACTV
CREPITANTE MEDVLLAE ECCE ARSERE TVAE PARITERQVE
HEROIS ALACRIS PALMA AETERNA TIBI CANDENTI FLORVIT
AETHERA NEX MANET IPSA TVI MONUMENTVM IN SAECVLA
BEATA

Epigrammatis ab Adriano del Valle compositi
lyra hispana sermone latino versio a Patre Justo
Pérez de Urbel O. S. B. facta.

A la memoria de Pedro de León,
muerto en el combate.

Derrumbado en tu mármol, ya preclaro
monumento de vítores y lágrimas,
donde la lira es cisne que remolca
tu pecho y pulso frío, sin latidos,

arribas a la diestra de Dios Padre,
claro doncel de España, amigo ilustre.
Dios te llamó. Tu alma, ya en sus manos,
desnuda de envoltura, y su pureza

refleja la sonrisa en las espadas
que iluminaban brillos en tu frente.
El tuétano te ardió con el disparo,

y la palma del héroe, inmarcesible,
te floreció en la pólvora del aire.
Tu muerte es monumento de ti mismo.

PASEMOS A LA ESCUCHA

Correspondencia

I

TODAVIA no se han dado bien cuenta los mismos españoles de toda la originalidad y fertilidad de posibilidades que supone la existencia en el mundo de ese fragmento humano, de esa gran criatura de Dios, cuya vida denunció Maeztu con el nombre de la Hispanidad. La biología de esa inmensa criatura, la economía de sus movimientos y reacciones, es algo completamente nuevo y distinto que para nada tiene que seguir las leyes de la llamada "vida internacional": vida cuyos sujetos y protagonistas son esos otros pedazos de humanidad, del todo diferentes en esencia y régimen de vida, que llamamos naciones.

La originalidad es tan profunda que ni siquiera hemos tenido para ella vocabulario exacto. Nos hemos valido del vocabulario turbio e impropio de la ordinaria vida internacional e imperialista del mundo, con lo que sólo hemos conseguido oscurecer más la recta visión del impar y glorioso espectáculo. Hemos hablado de "colo-

nias", donde sólo hubo provincias de este "todo" que es la Hispanidad; hemos hablado de "política internacional" cuando España nunca la conoció, metiendo en esa denominación los movimientos de cruzada y misión con los que España intentaba la realización de su Derecho de Gentes; hemos hablado de "independencia de América", para significar aquella guerra civil, gemela de la guerra carlista o los movimientos regionalistas y separatistas de España: cosas todas que tienen aquí y allí, una misma y sola sustancia, que es la interna descomposición y rotura de la Hispanidad al aflojar el núcleo espiritual y de fe que la unía y cohesionaba.

Nada de esto tiene nada que ver con los ordinarios movimientos, choques, yuxtaposiciones y maquiavelismos que forman el tejido de la llamada "vida internacional". Todo esto es una cosa nueva, que requiere un trato y una comprensión gozosamente dispuesta a toda originalidad. Apenas se vislumbra esto, el ánimo se prepara para recibir sin asombro los mil mensajes, intercambios y creaciones que pueden surgir en esa gran cooperativa de espíritu y cultura que es la Hispanidad. La gran elaboración intelectual del pensamiento hispánico, frente a este turbado momento del mundo, tiene una fábrica mucho más ancha que la mera área nacional de España. La idea justa, la palabra salvadora, la consigna o la solución, pueden surgir aquí o allí, y pueden, en mutua colaboración, completarse y perfilarse.

Ya tenemos de ello precedentes muy significativos. Nosotros, pueblo viejo, hemos dado, naturalmente, a América tesoros de tradición y de solera cultural. Ellos, pueblos nuevos, empiezan a darnos atisbos magníficos y fuerzas de impulsión. Y, lógicamente, nos irán dando

cada día más, en la medida en que el problema actual de España y del mundo, es superar el viejo orden europeo y buscar soluciones para el reajuste de la vida sobre postulados más puros, más desligados del concepto maquiavélico y westfaliano de la convivencia de los pueblos. Para esta gran tarea ellos tienen, con nosotros, toda la tradición del pensamiento hispánico-cristiano. Y tienen, sobre nosotros, toda la asepsia y la serenidad de su sonriente lejanía trasoceánica: de su apartamiento de los puntos neurálgicos del conflicto.

Ya empezaron ellos sus espléndidas donaciones con el mensaje poético de Rubén. De Occidente vino entonces la luz. Ante el desastre antillano del 98, nosotros reaccionamos en un sentido inhibido y pesimista: hablamos de cerrar el sepulcro del Cid, de reducirnos a "la escuela y la despena". En cambio, América, frente a esta postura crepuscular y desalentada que podríamos llamar la "Despedida del pesimista", lanzó, por boca de Rubén, su "Salutación del Optimista". Ante el desastre, la España vieja huía, acobardada, hacia la escuela y la despena. La América joven saltaba, optimista, hacia la restauración del Imperio. Al desgarrarse la última hilacha de la Hispanidad, en su cuerpo político, América sentía su intemperie desabrigada, la peligrosa proximidad de su desmigamiento y el apretado y fuerte coloso del Norte. Y Rubén lanzaba su consigna: el Imperio como remedio contra el imperialismo: es decir, la nueva cohesión de la Hispanidad, frente a las voracidades anexionistas que podrían tragarse, hoja a hoja, lo que en compacto volumen no podrían... En esta actual otoñada retórica donde el Imperio es cotidiana palabra, nadie ha tenido sobre él concepto tan exacto y justo

como el que Rubén tuvo hace cerca de cuarenta años. Su Salutación del Optimista es todavía la mejor proclama de la Hispanidad.

Este episodio del mensaje de Rubén, donde de América nos vino la primera palabra renovadora de nuestra poesía, nuestro optimismo y nuestra conciencia imperial, debe ser más que suficiente para que salgamos de nuestra distracción y pongamos alertas nuestros oídos para las voces de allá. La Hispanidad no puede ser monólogo nuestro, ni sermón exclusivo de nosotros a ellos: tiene que ser diálogo. Y ahora más que nunca. Porque ahora se trata de encontrar para España una nueva fórmula de vida y para el mundo una nueva solución de paz. Y en esta elaboración y hallazgo, para el que en este viejo mundo tenemos demasiado cerca tantas inercias y tantos mimetismos, puede ser inapreciable la palabra de la serena Hispanidad trasoceánica. Dios nos ha regalado, en este instante difícil, un observatorio insuperable para que de él nos pueda venir la visión original y la perspectiva sintética.

En un próximo capítulo oíremos lo que las Españas de allá nos están diciendo en este momento crítico. Por ahora me he limitado a enfocar hacia allá la distracción española. Y a decirle a los españoles de allá, después de tantos siglos de misión y catequesis de nosotros hacia ellos, la fórmula de los diálogos inalámbricos: "Ahora, nosotros pasamos a la escucha".

II

Dije en mi anterior capítulo que era hora de que nos volviésemos hacia la América Española, y "pasáse-

mos a la escucha". El episodio de Rubén, de quien en 1905 nos vino ya el anticipado mensaje del Imperio, era suficiente para que cobráramos fe en la eficacia de la experiencia. Aquel día la luz nos vino de Occidente. ¿Cuánta luz no podrá venirnos ahora, cuando el problema y la urgencia consiste, precisamente, en el hallazgo de soluciones originales y en la superación de prejuicios y mimetismos demasiado europeos e inmediatos?

Sin que creamos en la fórmula spengleriana de la "decadencia de Occidente" ni en la relatividad de las culturas, sí creemos en el creciente ensanchamiento de visión y multiplicación de factores para todo problema o solución. La unidad de medida del espacio no es el kilómetro, es la velocidad. El mundo de ahora tiene el tamaño de la Francia de Luis XIV, puesto que se tarda en recorrerlo el tiempo que aquel Rey tardara en ir, en su carroza, de París a Burdeos. En un mundo así los problemas han de plantearse y lograrse las soluciones sobre áreas mucho más anchas y aportaciones mucho más extensas. Los personajes de la nueva tragedia, son mucho más gigantescos y robustos que los del sainete diplomático de ayer: se llaman el mundo mongol, el Imperio británico, la Nigricia, la Hispanidad. Sus voces de gran resuello acallan la plural algarabía del viejo parque zoológico de las águilas, leones y cisnes emblemáticos y nacionalistas. Llega la hora de superar todo ese guirigay y volver a plantear el diálogo entre entidades mucho más amplias, naturales y comprensivas: como cuando en el medioevo dialogaban el Pontificado y el Imperio.

Lo que ocurre es que todavía, es difícil quitarse de los ojos la venda de lo inmediato. Nos pasa un poco como

a esos aldeanos de Castilla, que para expresar lo que ellos juzgan lo más universal dicen: "esto pasa en toda tierra de garbanzo", y con eso se creen que han nombrado ya "toda la tierra", cuando precisamente sólo en la nuestra se crían los garbanzos. Algo así ha venido pasando en la visión de los intelectuales, de los legisladores, de los diplomáticos: era una visión agarbanzada, cohibida por las bardas próximas de su huerto. La mitad de nuestros códigos civiles son consignas para privilegiados, para la clase que tenían delante de sus narices los legisladores y que les impedía ver toda la inmensa humanidad que no tiene que testar, ni contratar, ni, mucho menos, que crear todo el complicado andamiaje de un consejo de familia para sus huerfanitos que se crían al sol. La mitad de los problemas agudos que turban a los intelectuales son problemas de burguesía: así el problema sexual o el del divorcio o el del amor libre, que suponen, como base, según la graciosa palabra de Chesterton, "tiempo desocupado para aburrirse de su mujer y un automóvil para correr en busca de las ajenas". Y lo mismo la mitad de las leyes y la política internacional: leyes y política para esa burguesía gigantesca que son las grandes potencias europeas; problemas, visiones y soluciones planteados sobre las bases versallescas y ginebrinas de un mundo artificial.

Y lo mismo las soluciones de política interna y los regímenes nacionales. Todos ellos están ideados en función de esa visión artificial, inmediata y agarbanzada de lo internacional. Las democracias son la organización sabia y páfida de ciertas hegemonías. El soviétismo ruso está sostenido por un impulso místico de expansión, en definitiva imperialista. Los totalitarismos mantienen su

tensión vibrante sobre recuerdos en carne viva de pretendidas reivindicaciones, injusticias e irredentismos.

Y España, con su visión adulta de las cosas, con su vieja tradición humana y espiritualista, con sus fronteras definidas y su ausencia de graves fricciones internacionales, llega la última a su hora de reacción. Después de su gloriosa Cruzada, está en trance de organizarse su régimen y su vida. ¿Tomará para ello sus materiales exclusivamente de esa Europa que se disuelve, de ese régimen de nacionalismos encontrados que se devoran y pulverizan? ¿No le convendrá escuchar la voz limpia, serena y *suya* de la Hispanidad trasoceánica, cuyo apartamiento la coloca en condición inmejorable para lograr la síntesis entre lo aprovechable de las europeas reacciones autoritarias y lo eterno de los principios cristianos? La Hispanidad en toda su anchura es la que puede dar la fórmula del único totalitarismo legítimo, o sea, el totalitarismo cristiano, donde verdaderamente se salve *todo*: la Nación y el Estado, de una parte, y de otro la dignidad de la persona humana, el Espíritu, la cultura: todo lo que está en peligro en Europa.

Y ellos ya están hablando. Hace ya años que hablan, aunque no se hayan enterado por aquí. En todos los países de América se producen movimientos de tipo reaccionario y autoritario, y todos, infaliblemente, bordean con paso seguro todo peligro de paganismo hegeliano o maquiavélico y se van derecho a *totalizarse* en torno del pensamiento tradicional y cristiano. No tienen sugerencias ni mimetismos que los turben. No tienen urgencias internacionales que los coaccionen... ¡Cuánto más limpia y altamente se hace un poco de *fascismo*

cuando no hay una Etiopía que conquistar, ni un Túnez que recordar, ni una Austria que sorber!

Así se da el caso de que los procesos de reacción americana siguen un camino inverso a los europeos. Aquí es la conciencia nacionalista e imperialista la que los inicia, y luego buscan un acomodo con los principios católicos y con la Iglesia. Allí son los grupos católicos los que los inician, buscando, luego, la colaboración de los instrumentos y estilos fascistas. Aquí es la fuerza y la violencia la que llama, luego, para decorarse, a los principios. Allí son los principios los que llaman, para defenderse, a la fuerza.

Así el magnífico grupo católico argentino de "Sol y Luna", cuando llega la Cruzada española, no se desorienta y se pierde como nuestros pseudocatólicos de "Cruz y Raya". Al contrario; vislumbra desde allí magníficamente la síntesis que a España misma le está costando trabajo ver y hacer desde su tierra europea: la síntesis de tradición y dinamismo, de catolicismo y reacción. A Maritain, que por vivir plenamente en el centro visceral de Europa, se le fué plenamente la cabeza, le contestan agudamente, por boca de César E. Pico en su luminosa carta "sobre la colaboración de los católicos con los movimientos fascistas". Ahí está toda la síntesis que la Hispanidad tiene que dar al mundo, tirando valientemente por medio de todos los peligros, sin dejarse arrastrar ni por los cohibidos catolicismos sociales y sturzianos ni por los contagiosos noticiarios excesivos de masas y adoraciones atléticas.

Es más: Julio Meinvielle llega a una visión total y panorámica de las fuerzas que pelean en el mundo como sólo puede lograrse desde ese seguro balcón de

América. Para él la economía providencial de toda la Historia y sus conflictos, quedó prejuizada en la Biblia. El drama no puede tener más protagonistas que los *pueblos bíblicos*: los paganos —cuya perduración ve en los totalitarismos materiales, maquiavélicos o racistas—, los judíos —cuya actual organización ve en el soviétismo ruso, primera movilización de la humanidad con un objetivo puramente anticristiano y satánico— y los cristianos —cuya mejor flor ve en la Hispanidad, tal como tiene que cuajar después del gran esfuerzo de la Cruzada española—. De estos tres pueblos bíblicos, el duelo a muerte es fundamentalmente entre dos: cristianos y judíos; es decir, Dios y Satán, Cristo y Anticristo: el Ángel y la Bestia. En el medio, lo pagano, más que una construcción doctrinal acabada, es una fuerza, un dinamismo, que puede, como lo demostró la Historia, absorberse y bautizarse. Por eso, de hecho, la fuerza pagana y totalitaria del mundo está en el centro, vacilante, pragmática, cayendo en el utilitarismo de cada momento. Peleó en España, con Cristo, contra el comunismo. Pactó luego con el comunismo para fines de urgencia material. La gran misión del mundo cristiano —de la Hispanidad— es absorber esa fuerza pagana, llevarla a la síntesis con la verdad cristiana: bautizar otra vez el Imperio y coronar, otra vez, con manos papales, a Carlomagno.

En esta hora solemne de España, el gran problema es ese de “poner cada cosa en su sitio”, en síntesis y jerarquía, con la brava y plena libertad de lo eterno y verdadero. Que el Estado no pise a la persona ni la persona debilite al Estado. Que Dios y el César se repartan la tarea. Que el estilo no ahogue los principios, ni los prin-

cipios enñóñezcan el estilo... Y para esta obra difícil de pulso y dosificación conviene estar a la escucha de la Hispanidad de América. Porque os digo que de allí nos llegan palabras de Verdad.

JOSE MARIA PEMAN

ROMANCES DEL MAR DE ESPAÑA

LA BARCA Y SU MAR

PINTADOS lleva en la amura
junto a una estrella de mar,
un Sol, una Luna, un ojo,
un delfín y un alacrán.
Lleva un testuz en la roda
que le embiste al temporal;
doce remos —remos pares—,
y marineros sin par.
A la popa van las “artes”:
artes de hacer de agua pan.

Por florestas de corales,
sobre praderas de sal
ha soñado un marinero,
que sí tiene que soñar.

Campanas de desposorios
de sirenas por casar;

*ya se hacen presto las bodas,
del alba hasta el lubricán.
Campanas suenan, campanas...
¡Qué verde la catedral!*

*¿La novia del marinero?
¿La sirena de la mar?
Tiene en su dedo un anillo,
promesa de otro galán.*

*El marinero, en las bodas,
hieles bebe y solimán.
Malhaya el buen marinero
en aguas de Portugal,
y la sirena, que es novia
por amor, de un capitán.
¡Ay, de los sueños de espuma,
que se espuman entre holán!*

*Ya despierta el marinero
bajo el soplo del terral.
Su corazón ha perdido
la aguja de marear.*

*Con el Sol botan la barca
—con el Sol tan puntual—,
Cruje la arena y rechinan
los maderos del paral.
Y halando los marineros
para su esfuerzo adunar,
gritan: Allá va la barca...
Y la barca, así allá va.*

ROMANCE A LA PARTE

*Llorando a lágrimas vivas
—que no lacrimando muerto—,
poniendo en el cielo el grito,
diamante puro escupiendo,
tascando flores de espuma
de arenas en freno tierno,
la mar, en prenda de afanes
donde eternidad comprendo,
llora, grita, escupe y tasca
por bocas que le da el puerto.*

*Pinta en las aguas el Sol
—justicia puesta a un espejo—,
su figura, rayo a rayo,
pintándose cuerpo a cuerpo.
Narciso de la ribera,
que en olas frunces el ceño,
celoso —que estás en ascuas—,
y herido a golpe de remos.*

*La mar tiene sal y tintas
azules en su tinero
—tintas de escribir historias,
sales de salar recuerdos—:
tintas y sales que curan
carenas de los veleros.*

*En la playa cierra y abre
abanicos de oro el viento,
donde brinda la Fortuna
su rueda al dedo y al sueño.*

*Rosa de los vientos. ¡Ay,
matemática sin seso!
(A la rueda van echando
su suerte los marineros).*

*La mar prodiga tesoros
dando a diestro entre siniestros;
mas sólo al que fiel la sirve
archivos abre secretos.
¡Ay, no dice su cantar
sino al que va mar adentro!*

RAFAEL LAFFON

Sevilla, 1939.

LA NOCION DE CULTURA

en la filosofía contemporánea y
en la filosofía tomista

I

PARA llevar su ser hasta su plenitud ontológica, a la obtención de su fin, el hombre ha de desarrollar, *cultivar* su persona. El problema de la cultura se enlaza íntimamente con el de la persona. Y, como el de ésta, no es sino una derivación de la ordenación final del hombre. De esta ordenación, en efecto, se deriva la constitución de la persona, como substancia, como algo estático (aunque principio de movimiento), y de ella también se deriva la cultura, como algo *dinámico*, como el perfeccionamiento mismo de la persona.

Cultura, del verbo latino "colere", cultivar, expresa la acción (y el efecto) de ayudar a la naturaleza en su desarrollo. Un campo cultivado es fruto, todo él, de causas naturales; pero éstas no producirían tal efecto en tal forma ordenada por el hombre, si éste no ayudase y provocase la acción de aquélla. La cultura es, pues, una suerte de *mayéutica*, con que las facultades espirituales ayudan a las demás causas, incluso a sí mismas, al des-

arrollo ordenado de sus virtualidades, de sus potencias. La cultura implica, pues, una naturaleza cuyas causas, sin ser modificadas en su obrar intrínseco (el hombre no podría hacerlo, aunque quisiese), son dirigidas *extrínsecamente* hacia un fin propuesto por un ser inteligente. Si bien todos los seres son capaces de *recibir* una cultura de acuerdo a su naturaleza, sólo la creatura racional es capaz de *realizarla*.

Hay, pues, en el ente cultural o producto de la cultura dos aspectos: uno *natural* y otro *espiritual*: una fuerza natural, que sin ser modificada en su obrar intrínseco, es dirigida por el ser inteligente de un modo peculiar para el logro de un determinado fin.

La filosofía contemporánea plantea el problema de la cultura, en sus dos aspectos, metafísico y gnoseológico, como un sector de la actividad personal realizada en función de valores y objetivada en la realidad sensible, constituyendo un dominio autónomo, fuera de la interioridad de la persona y, por ende, de la Ética.

No de otro modo que en la noción de persona, en la de cultura el pensamiento contemporáneo redescubre el concepto de "arte" y el de los "artificiata" de los escolásticos, bien que entroncado en una filosofía que, pese a sus afirmaciones, no logra superar el idealismo transcendental y lleva un espíritu enteramente opuesto, por ende, al realismo tomista. Pero a más de esta diversidad de los fundamentos metafísicos en que se inserta el ente cultural, esta concepción moderna de la cultura restringe arbitrariamente su contenido, dislocándolo del dominio ético a que primordialmente pertenece. El problema de la cultura es, ante todo, el problema del perfeccionamiento moral, como enseguida veremos.

2.—Vamos a comenzar exponiendo brevemente el concepto de la filosofía contemporánea acerca de la cultura, con unas breves notas críticas, para luego adentrarnos en una exposición directa de nuestro pensamiento al respecto, inspirado en los principios metafísicos realistas de Santo Tomás.

Distingue la filosofía contemporánea en la cultura ⁽¹⁾ entre “naturaleza” y “cultura”. La naturaleza es el mundo sensible que nos rodea, tal como nos es dado, anteriormente a toda “objetivación del espíritu”, a toda modificación en él introducida por el hombre. El ente cultural, en cambio, es aquel ser de la naturaleza en que se ha incrustado o encarnado el “espíritu objetivo en función de valores” ⁽²⁾. El ente cultura es esencialmente un complejo que encierra dos elementos no siempre fácilmente separables: sensible natural el uno, como *materia*, y espiritual como *forma* el otro, con que la inteligencia —el “espíritu”, según dicen otros autores siguiendo la terminología Scheleriana que lo opone “psique” ⁽³⁾— ha cargado la materia para la realización de algún valor o fin (religioso, científico, estético, utilitario, vital, etc.). Un ente sensible cualquiera, que el hombre toma para lograr un fin determinado, es ya un ente cultural. La cultura es la significación impresa al ser material por el hombre. El espíritu (en términos escolásticos, el entendimiento práctico y la voluntad) no puede tocar la realidad natural sensible sin transformarla en ente cultural. Un objeto material que el hombre emplea para algo (vgr. una piedra para pisapapel) es ya un ente cultural: una materia sensible en que el espíritu coloca una forma (su “espíritu objetivo”) para alcanzar un fin utilitario. Claro que el ejemplo es muy simple y en él es el elemento

natural el que domina. Pero la gama de los entes culturales es enorme y recorre los más variados matices a medida que va preponderando el elemento espiritual y decreciendo el material. Así, los objetos artísticos de la arquitectura, de la pintura y de la música, el lenguaje, en que el elemento natural se adelgaza en un sonido y el espiritual llega a los conceptos más elevados del espíritu, los utensilios, los signos matemáticos y de la ciencia en general, los objetos litúrgicos de las religiones, y mil otros más, son concreciones del espíritu en un elemento sensible: constituyen un *ente cultural*.

En unos, la forma espiritual está como superpuesta a la materia; en otros, la compenetra y llega a ser poco menos que inseparable de la forma. Todo ente cultural es, pues, algo sensible o material objetivo y capaz de ser comprendido por otro. El ente cultural es precisamente la emanación y objetivación del espíritu en la materia. El espíritu, es decir, en términos tradicionales, los actos de la inteligencia y de la voluntad, immanentes en la conciencia del propio sujeto, y como tales en sí mismos incommunicables, encuentran un vehículo de conducción y comunicación con otro espíritu en el ente cultural. En él se encuentran los espíritus, el uno objetivándose en un objeto sensible captable por los demás, el otro por la "comprensión" de la sobrecarga espiritual de ese elemento sensible.

Los diversos modos con que el espíritu se objetiva en la materia constituyen las varias "formaciones" del ente cultural. Cinco señala Hans Freyer (⁴). Los hay que tienen sentido en sí mismo, estructurados en función de valores absolutos (entes culturales, religiosos, científicos, filosóficos, estéticos); otros se constituyen

con relación esencial a otros a los que sirven, y su comprensión es imposible sin referirlos a éstos (son los utensilios); otros, como signos; otros, en formas jurídico-sociales; y, finalmente, existen entes culturales que la educación engendra como determinados tipos o manera de ser, pensar y obrar en las personas (vgr. el militar). Spranger, en sus "Formas de vida" (^o), desarrolla largamente los seis tipos ideales o categorías de cultura personal, a que se puede reducir la inmensa variedad de los tipos individuales. Son el "homo oeconomicus", el "homo aestheticus", el "homo theoreticus", el "homo politicus", el "homo socialis" y el "homo religiosus". Entes de cultura personal-social serían también las diversas formaciones de Welt-anschaund y Lebens-anschaund (concepción del mundo y de la vida), encarnadas en los hombres de las diversas épocas y determinando toda su vida espiritual.

Objetivación o encarnación del espíritu, el ente de cultura es un producto esencialmente personal. De la persona nace y a la persona se dirige. Las formaciones culturales constituyen el mundo específicamente humano. La persona, que no es, para el sistema que venimos exponiendo, sino la unidad y totalidad del espíritu (⁶), ocupa un lugar de mediador entre el mundo de los valores y el de la realidad (⁷). Ella opera siempre en función de valores. Esta intervención personal, esencialmente ética, de captación y realización de valores, cuando debe encauzarse u objetivarse en la materia sensible engendra el ente cultural. Y como el mundo ético queda circunscripto al momento personal de la elección y decisión por un valor, síguese que el mundo de la cultura cae más allá del mundo ético, que se rela-

ciona con éste por la persona que le da origen. En sí mismo, el ente cultural es algo objetivo de un modo análogo al de los entes naturales, es amoral, aunque su producción y comprensión se subordina a la ética en razón de la persona que en ellos interviene.

Producto de la persona, el ente cultural, sólo puede ser "comprendido" por la persona. Sólo el espíritu puede llegar con una "intuición comprensiva" hasta el espíritu de otra persona objetivado en el elemento material que lo encarna. Frente a un ser natural, el hombre lo analiza y llega a entender más o menos lo que es. Frente a un ente cultural, la persona contempla y comprende el "valor", el fin, que en ese elemento sensible otra persona ha incrustado. Esta diferencia de captar el ente natural y el ente cultural proviene de la manera diversa de ser de éstos. El ser natural está ahí, frente a la persona, como algo que le es extraño y que nada tiene que ver con ella. El ente cultural, en cambio, en lo que tiene de específico, en su significación o sobrecarga espiritual que entraña, es algo del propio espíritu que en el objeto se encuentra a sí mismo. De ahí que frente al ser natural el espíritu capta y entiende, mientras que frente al ser cultural descifra, interpreta y "comprende" ⁽⁸⁾.

El ente cultural se estructura como intermediario objetivo y sensible entre dos personas: una que lo realiza, que se encarna u objetiva en el elemento material, y otra que, a través de éste, descifrando su sentido, llega hasta el núcleo inmanente de la primera, hasta ponerse en comunicación con ella, hasta su "comprensión". En el momento de la comprensión el elemento sensible desaparece casi para transparentar el espíritu

que lleva sobre sí. El conjunto de los seres culturales constituye, por eso, el mundo de la persona. Sólo la persona puede engendrarlos y sólo la persona interpretarlos, comprenderlos como seres culturales. El animal carente de espíritu no tiene ni comprende ente cultural alguno. Frente a él no capta sino lo material de su ser, no llega a lo espiritual: todos los entes para él son materiales (⁹). Sin el mundo de la cultura, la persona se disminuiría, perdería su obrar específico y la condición de su propio desarrollo. No puede darse persona sin cultura, así como tampoco cultura sin persona.

Seres naturales en su elemento sensible y espirituales en su aspecto comprensible, los entes culturales no permanecen constantemente idénticos. Están sujetos a las modificaciones que el espíritu va introduciendo en ellos, con las cuales va como sobrecargando constantemente el elemento espiritual. De ahí el progreso en los utensilios, en el idioma, los cambios de las maneras o escuelas del arte, etc.

Las creaciones culturales sostienen a la persona en su propio desarrollo; sin ellas, ésta no podría alcanzar sino un nivel muy pobre de riqueza espiritual (conocimiento, virtud, etc.). Pero, a la vez, tales entes sufren las modificaciones que la persona constantemente va introduciendo en su comercio con ellos. En este sentido, la obra cultural cambia constantemente —en progreso o regreso— y, aunque en cada momento de su desarrollo es obra personal, en su conjunto es una obra también de la sociedad, que indefinidamente la va modificando conforme a sus fines y modo de ser.

II

3.—Esta es, en breve síntesis, la estructura del ente cultural, tal como la expone la Filosofía contemporánea bajo la influencia de Dilthey y Max Scheler, sobre todo. Nadie podrá negar a esta interpretación del ente cultural ni su penetración analítica ni su orientación decididamente espiritualista, así como tampoco eludir la fascinación que ella ejerce sobre la inteligencia. Más aún: si, prescindiendo por un momento de los fundamentos metafísicos del sistema —los cuales dan un alcance inadmisible a los términos que la expresan— la tamizamos a través de los principios tomistas, ballamos a esta teoría, más que falsa, incompleta y *desplazada* de su verdadero plano inmanente a la persona hacia un mundo objetivamente extrínseco a ella.

Vamos a comenzar indicando tan sólo la inconsistencia de algunos de sus fundamentos, señalaremos inmediatamente el carácter restrictivo de la cultura de esta concepción, para pasar luego a exponer un tanto más ampliamente y de un modo directo el problema de la cultura a la luz de los principios tomistas, especialmente en su relación con el problema moral, que es el que aquí nos interesa ante todo. Y, conforme al espíritu de Santo Tomás, no desdeñaremos incorporar a su síntesis aquellos elementos de esta brillante teoría contemporánea que signifiquen una verdadera contribución al problema de la cultura.

La teoría de la objetivación del espíritu es una herencia de Hegel. No vamos a detenernos a exponer el sistema de este filósofo. Recordemos tan sólo que esta objetivación no es sino el segundo momento (*antítesis*)

en que el espíritu (tercer momento general de la idea) logra desdoblarse en objeto en el seno de su propia inmanencia. La "objetivación del espíritu" viene, pues, cargada con un sentido eminentemente idealista trascendental. Es verdad que la filosofía contemporánea no tiene por qué tomar esa expresión en el sentido hegeliano; pero es cierto que, por lo menos, no llega a darle un sentido realista de una "forma" o "idea" aristotélica (ἐντελέχεια) inmanente al ser trascendente, no llega al objeto cultural como algo *ontológico* y en *sí mismo* independiente del sujeto (espíritu subjetivo) y, por lo tanto, al ente cultural, que una vez estructurado existe como una cosa en *sí*, más allá del pensamiento. En una palabra, el *objeto espiritual* encarnado en el ente cultural, no tiene más transcendencia que el "objeto" del pensamiento (Husserl) o el "valor" de la facultad emotiva (Max Scheler) o, en una palabra, que el de la escuela fenomenológica. Y entonces nos encontramos ante las mismas dificultades insalvables a que se ve abocado el "objeto", el "valor" y la "persona" de dicha escuela ⁽¹¹⁾. Como el "objeto", el "valor" y la "persona", tampoco el "espíritu objetivo" tiene sentido y puede mantenerse sino integrado en el concepto de "ser", de algo objetivo trascendente y en *sí*. Y, tomada en este sentido metafísico, la expresión "objetivación del espíritu en función de valores" expresa la producción de una forma (elemento *inmaterial* determinante) producida bajo la dirección del espíritu humano (inteligencia y voluntad) en la materia sensible. Desde entonces la fórmula que expresa la estructura del ente cultural no significa sino el concepto de obra de "arte" en el sentido aristotélico escolástico. De hecho, veremos ense-

guida, el ente cultural en la metafísica tomista no es sino un "artificiatum". Es preciso, pues, reforzar en un sentido metafísico los fundamentos de la noción de ente cultural si no queremos que ella se diluya enteramente, destituída del ser que la consolida.

Pero es necesario, además, centrar en su verdadero punto la noción de cultura, ampliando con ello su extensión. Es claro que si se vacía a la persona de su estructura substancial y se la reduce a un puro acto inobjetivante, dirigido esencialmente fuera de sí mismo hacia la realización de valores en el objeto, la cultura, la "objetivación del espíritu", o mejor, según lo dicho, el producto del espíritu, sólo puede realizarse fuera de él en un ser sensible situado más allá de la persona misma actuante, o en una persona en cuanto su unidad espiritual es sensible, manifestable al exterior. Pero si la persona es un ser substancial y, por consiguiente, un ser en sí natural, bien que, a diferencia de los demás seres materiales, dotado de espiritualidad con los caracteres inherentes a ésta, entonces no se ve por qué la cultura, el producto del espíritu, haya de realizarse tan sólo fuera de la persona, como persona, y por el contrario, cómo no haya de encontrarse en su inmanencia espiritual el centro mismo de su estructuración. Porque, en efecto, si un elemento sensible puede recibir esta carga inmaterial del espíritu, *a fortiori* la ha de poder recibir la propia persona substancial, tanto en sus facultades inferiores (orgánicas) como, sobre todo, en las superiores espirituales y específicas. Cultura significa la acción de ayudar al desarrollo de una naturaleza en dirección hacia un fin determinado por un ser inteligente, de acuerdo a sus facultades y capacidades específicas.

Ahora bien, ¿por qué la persona, que es un ser substancial, no habrá de poder ayudarse a sí misma a *actuar* sus propias potencias, las espirituales sobre todo, con la adquisición de la perfección específica (Verdad y Bondad) a que naturalmente aspiran? Semejante obra de perfeccionamiento de las propias facultades espirituales, del ser inmanente de la propia persona, realiza con tanta más plenitud y perfección el concepto de cultura, cuanto más supera la naturaleza espiritual personal a la naturaleza puramente material. Entonces aparece de manifiesto cómo el mundo de la cultura, en el sentido primordial de cultivo de la propia persona, y el mundo ético, lejos de yuxtaponerse y subordinarse como espíritu objetivo al subjetivo o personal, en el hombre se penetran íntimamente. La cultura humana se realiza en la propia persona ante todo con el obrar ético, no puede ésta obrar éticamente ni dirigirse a la conquista del último fin del hombre sin labrar su propia cultura; así como es imposible una cultura completa sin el desarrollo de la rectitud moral de la persona. La filosofía contemporánea encierra, pues, a la cultura dentro de los límites conceptuales del arte, de la obra humana de perfeccionamiento de algo exterior al propio hombre; y si es moral, sólo lo es por dependencia de la persona que la realiza, por el momento de realización y no por realizarse en la propia persona. La cultura ha de comprender todo el ámbito a que se extiende la actitud práctica de la voluntad directa e indirectamente (mediante las facultades que se le subordinan). Se extiende, por ende, a los dominios no sólo del *hacer* sino también y principalmente del *obrar*, objetos de la actividad práctica. En todo este sector, la acción de la voluntad puede y debe

intervenir haciendo cultura, no sólo fuera de ella, en la elaboración de entes culturales, sino en el propio ser humano, conduciendo las diversas facultades a su desarrollo natural con subordinación al desenvolvimiento específico humano, de que ella, ante todo, debe ocuparse, procurando la perfección de la inteligencia y de sí misma. No se ve por qué la cultura haya de tener un *substractum* sensible y exterior al hombre, tal como lo quiere la filosofía contemporánea, y, por el contrario, no haya de centrarse, ante todo, en la propia persona. Una tal limitación del campo cultural, depende de la noción restrictiva de persona adoptada como puro acto inobjetivante y realizante de valores, sin *substracto* substancial en sí misma. Si devolvemos a la persona su realidad substancial que realmente posee ⁽¹¹⁾, con ella entrará la cultura a su propia inmanencia, y la cultura en el sentido más estricto, como pasamos a ver en el párrafo siguiente de un modo más preciso con la exposición directa del concepto de cultura en la filosofía realista de Santo Tomás.

III

4.—El hombre no puede alcanzar la realidad sino por el conocimiento ⁽¹²⁾. Pero una vez ahí, frente a la realidad, una de dos: o se detiene en su aprehensión objetiva en una actitud teorética o especulativa, o bien subordina ese conocimiento a un fin *como medio* de que se vale para captarlo y ordenarse a él, en una actitud práctica. Esta segunda actitud frente a la realidad sólo cabe, ante todo, en un ser que, no poseyendo su plenitud ontológica, sale de sí mismo en su busca. La condi-

ción práctica humana tiene, pues, su punto de origen en la limitación e imperfección de un ser que encuentra su perfección, es decir, su fin o bien supremo, fuera de sí mismo. Si ella entraña una perfección por cuanto encamina al sujeto hacia su plenitud ontológica, implica evidentemente una imperfección en cuanto no la halla en sí mismo. Ni la nada ni el acto puro poseen practicidad en el sentido de movimiento hacia la propia perfección. La practicidad es el índice del *estado vial* del hombre en la presente vida, es el medio que lo puede acercar a su último fin, el bien en sí e infinito. La distancia entre el ser actual del hombre y su plenitud en la posesión de su bien mide el recorrido de su practicidad. El perfeccionamiento, o sea, el acercarse hacia su perfección definitiva por el desarrollo o actuación de sus facultades espirituales (y de las demás en cuanto al de ésta conduce), demarca el dominio de la ética: el dominio *práctico* estrictamente tal, que constituye el objeto de la filosofía moral (Ética, Económica y Política, según que miren al desarrollo humano de la persona en sí misma o del individuo como miembro de la sociedad familiar o civil, respectivamente). La práctica se refiere, pues, al recorrido del apetito espiritual o voluntad del hombre, persona individual y miembro de la sociedad, hacia su fin o bien, mediante su obrar. Aun la actividad intelectual, que en cuanto contemplativa de un objeto es especulativa, en cuanto dirige al apetito espiritual y aun en cuanto *tiende* hacia su fin o bien específico —la verdad— entra bajo el dominio de la voluntad y participa en cierta medida del orden práctico.

Pero, el hombre no es sólo ser espiritual, sino compuesto de alma y cuerpo, y necesita perfeccionarse aun

bajo el aspecto orgánico de su naturaleza; más aún, su perfeccionamiento espiritual en el obrar ha de hacerse muchas veces a través y mediante las facultades inferiores dependientes de la materia. Ahora bien, semejante perfeccionamiento requiere el concurso de otros seres materiales que le prestan su ayuda. Para subordinarlos a este fin aprovechando sus fuerzas y demás cualidades, el hombre les imprime la condición de *medios*, informándolos con esta *intención* espiritual. Para reducirlos a esa condición de *medios* colaboradores de su propia perfección, el hombre debe modificarlos, imprimirles una *forma accidental*, ya estable (vgr., una máquina), ya transitoria por su sola aplicación (vgr., una piedra usada como pisa papel). Este dominio de la conducción de las cosas naturales y de sus fuerzas a determinados fines o bienes extrínsecos a ellas (vgr., un utensilio), los cuales, a su vez se subordinan al bien intrínseco del hombre, constituye el dominio *poiético* u operativo propiamente dicho (cfr. C. II, N° 3). El obrar (la Moral, orden *práctico* estrictamente tal) se relaciona inmediatamente con el fin intrínseco del hombre; el *hacer* u *operar* (orden poiético, práctico en sentido lato) se dirigen al fin de la obra misma, a un fin, por ende, extrínseco al hombre y sólo subordinable a él. Todo este sector práctico de la actividad humana que en cuanto actividad humana no deja de pertenecer a la moral, en cuanto dirigido a un fin externo al hombre constituye el objeto del “arte” en el sentido amplio de esta palabra, tal como la entendían Aristóteles y los escolásticos, y que hoy podríamos substituir con el de “técnica”.

5.—El orden de la técnica, del “arte”, aunque subordinado al orden de la actividad humana que lo

realiza y del fin extrínseco a que definitivamente se ordena —el bien del hombre— y subordinado a la moral, por ende, constituye en su propio sector un orden autónomo con su propio fin intrínseco especificante y, por consiguiente, amoral. Una actividad humana podrá ser de gran valor técnico y de ningún valor y aun de positivo mal moral, y viceversa. En el dominio del “arte” (también en las bellas artes) y de la técnica en general, la actividad es buena o mala en sí objetiva y técnicamente, según responda o no al fin de la obra, independientemente del fin del *obrar* humano que la determina; como, a su vez, este obrar o acción humana es buena o mala moralmente, según responda o no al último fin del hombre. Sin embargo, se trata de una *autonomía* del arte respecto a la moral y *no de una independencia*. Porque si dentro de sus propios fines se dirige por sus propias normas, como determinado por la actividad espiritual del hombre para facilitar su propio desarrollo y el de los demás, el “arte” o técnica queda *subordinado* a la moral. Por ello, operaciones técnicamente valiosas deben ser reprobadas y excluidas de la sociedad humana como opuestas al bien superior del hombre y consiguientemente a la moral. El liberalismo no sólo dió autonomía sino independencia absoluta al dominio de la técnica, que, desarticulada del bien del hombre, ha acabado, por una lógica interna paradójal, arruinando al propio hombre, a cuyo fin o bien supremo debía servir. Una obra de arte que hace peligrar el bien espiritual y específico del hombre, por auténtico que sea su valor artístico, es reprobable en su ejecución y en su exhibición, como lo es un trabajo técnicamente irreprochable que atente contra la condición humana

del obrero que debe realizarlo. Y como no se puede conculcar impunemente la subordinación del fin técnico al fin humano, toda la valiosa contribución de la industria mecánica del último siglo, que, subordinada al fin humano, estaba destinada a ahorrar los esfuerzos físicos del hombre en favor de su mayor desarrollo espiritual, no ha hecho sino someter inhumanamente al hombre a su propio fin técnico. En lugar de cultivarse o humanizarse el hombre por la técnica, ésta no ha hecho sino deshumanizarlo, convirtiéndolo en una máquina, con el desconocimiento y el atropello de su persona y fin espirituales. El medio que era la técnica se ha convertido en fin, conculcando el verdadero fin espiritual del hombre. Ninguna cultura puede desatender actualmente los medios técnicos que la secundan en su obra; pero ello ha de ser con la condición de no olvidar su condición de *medios* y su esencial subordinación al bien del hombre, so pena de arrasar con la más auténtica y específica cultura y bien humanos.

6.—Porque la cultura comprende el desarrollo de todas las facultades humanas bajo la hegemonía de las espirituales y de su específica perfección —a las que aquéllas sirven—; ha de abarcar los dos planos en que desarrolla la actividad práctica, específicamente humana, del *obrar* y del *hacer*, la perfección intrínsecamente humana y la de los entes que él crea, para hacerlos servir a su propio fin. Y ha de comprender ambos sectores subordinando el “arte” o técnica a la moral, conforme a las exigencias de la naturaleza del ser del arte y del ser moral, según lo acabamos de exponer. Contra la filosofía contemporánea que restringe lo cultural

al dominio del “espíritu objetivo”, o sea, en términos escolásticos, a los productos del arte, toda auténtica cultura ha de comprender, ante todo, a la misma persona humana. Esta obra de “cultura” estrictamente tal, de desarrollo ontológico del hombre, ha de abarcar el perfeccionamiento de sus facultades espirituales, la inteligencia y la voluntad, introduciendo en ellas un *triple orden* que las excauce hacia su plenitud: 1º el orden de sus conceptos (Lógica), 2º el orden del mundo y del ser en general captado por el conocimiento especulativo (ciencias y filosofía teoréticas, según los tres grados de la abstracción: a) filosofía natural y ciencias empíricas, b) ciencias matemáticas, c) metafísica general y especial (Teodicea y crítica) y 3º el orden práctico-moral en los actos humanos de nuestra voluntad, como individuos y como miembros de la sociedad familiar y política (¹³). Los entes culturales estrictamente tales son, pues, estos tres seres o bienes que conducen al hombre al perfeccionamiento de su ser específico: a) *el ser del orden de sus ideas*; b) *el ser de las cosas extrínsecas a él y, ante todo, el Ser infinito de Dios, como Verdad, del que se posee por el conocimiento*, y c) *el ser de las cosas y primordialmente el de Dios, como Bien, que alcanza por sus actos de amor y sumisión de su voluntad*. Por la posesión de estos seres o bienes el hombre lleva a cabo su desarrollo inmanente, específico, actualiza la perfección de sus potencias en la obtención de sus objetos y realiza, así, su cultura espiritual personal, vale decir, su auténtica cultura humana.

Más aún, la determinación de los entes culturales exteriores al hombre, ni siquiera tiene sentido como obra cultural sino es con subordinación y orientación a esta

cultura intrínseca del hombre *derivada de su último fin*, a la que aquéllos esencialmente sirven como *medios*.

La cultura, por eso, lejos de erigirse exclusivamente en un orden objetivo-material, no se realiza sino, ante todo, en la inmanencia de la propia persona. Los seres sensibles, productos culturales del "arte" o técnica no participan de la noción de cultura sino como *expresión* y como *medio* ordenado a la plenitud espiritual intrínseca. El foco cultural esencial y verdadero es el espiritual del hombre. Los demás sectores sólo lo son en cuanto, subordinándose a él, le sirven como *medios*.

La obra de cultura consiste, pues, en ir perfeccionando más y más los entes del "arte" con subordinación y ordenación al fin espiritual del hombre, para que más le faciliten su intrínseca obra de perfeccionamiento espiritual; pero, sobre todo, en ir cubriendo la distancia que media entre el *ser natural*, que le es dado al hombre al comienzo de su existencia, y el ser de la *plenitud* de su forma, alcanzando en la posesión del último fin, hacia la cual esencialmente se dirige pero con libertad de elección de *medios* y con peligro, por ende, de apartarse *de hecho* de ella. La obra cultural, como encauzamiento activo hacia la perfección humana, ha de dirigir al hombre por su verdadero y único cauce, en esta conquista de la plenitud de su forma o naturaleza específica, en busca del objeto o bien que la realiza ⁽¹⁴⁾. Ha de descubrir y de tener presente este fin último, esta perfección suprema del hombre que ilumina el camino por donde debe encarrilarse, para conducirlo con claridad y firmeza hacia su consecución, apartándole de otros senderos, que, desviándolo de ese fin, arruinan, por eso mismo,

su genuino desarrollo y su verdadera cultura humana. El problema de la cultura, como se ve, coincide —al menos en su mejor parte— con el problema moral.

La restricción del ente de cultura de orden material y la evacuación de lo cultural del plano mismo de la persona, ha podido crear esta distinción y aun separación de dominios de la moral y de lo cultural en la filosofía contemporánea. Desde que el concepto de cultura se lleva al terreno estrictamente humano, al de la inmanencia personal, comprende, ante todo, el perfeccionamiento moral. Desarrollar las facultades humanas, llevarlas hacia su plenitud, en una palabra, hacer cultura estrictamente tal, no es sino llevar al hombre hacia su último fin intrínseco, hacia su felicidad, con la consiguiente gloria formal de Dios; es hacer obra de perfeccionamiento ético. Más aún, el orden cultural del “arte” o técnica, extrínseco al hombre, aunque en sí mismo no es moral, según dejamos expuesto en el número anterior, sin embargo, está todo él determinado en vista de la perfección humana y consiguientemente del orden moral. También la obra de cultura de las facultades inferiores del hombre (a las cuales ayudan precisamente de un modo directo muchos de los entes de la técnica), como necesarias y consecuentes al desarrollo espiritual de la persona, se integra en la acción cultural específicamente humana, y ética, por ende, desde que ellas por sus *mismos fines* están esencialmente dirigidas como *medios* al fin específico de nuestra naturaleza y se subordinan esencialmente a él. La misma perfección espiritual y moral del hombre es la que reclama el desenvolvimiento de las potencias inferiores que sirven y se dirigen al bien de las superiores. Sin embargo,

para que esta cultura del cuerpo y de las facultades orgánicas y sensibles del hombre sea *humana*, debe estar toda ella dirigida y subordinada a su perfección espiritual, y ésta a la perfección moral. La obra de cultura específicamente humana, en última instancia, coincide con la obra de perfección moral, que comprende todas las demás. La cultura abarca, pues, el perfeccionamiento interno de la persona, de todas sus facultades, sobre todo de las espirituales, bajo la dirección del acto humano o moral y el técnico de los medios materiales con subordinación a aquél. El dominio espiritual y ético y "artístico" o técnico, en cuanto implican desarrollo, constituyen la cultura. La distancia que va de la persona inicialmente dada hasta su plenitud, se recorre por la actualización de las potencias de aquélla bajo la dirección de la norma moral, que no es sino la norma de la perfección humana, confundiéndose, de este modo, la dimensión ética con la dimensión cultural.

Otro tanto habría que decir de la técnica que va del ser natural al ser "artefactum": también en una dimensión cultural. Y si, como dijimos en el número anterior, todo el dominio del arte se somete y se encauza hacia el ético, síguese que la obra de cultura o desarrollo del primero, autónoma en su sector, queda subordinada a la del segundo. Y en este sentido *toda la obra cultural entra en la ética, es ética y, como tal, sometida a la norma moral.*

Hemos dicho que el dominio práctico abarca la actividad humana dirigida hacia el fin, ya de la persona individual, ya de la persona como miembro de la sociedad familiar, civil y también de otras sociedades (vgr., sobrenatural obligatoria: Iglesia), ya también convencio-

nales. La cultura se extenderá a todos estos órdenes y a los técnicos correspondientes, desarrollando al hombre bajo sus diversos aspectos, actualizando sus diversas potencias que miran a estos diferentes fines, de acuerdo a su jerarquía ontológica. Pero, como la misma sociedad —a la cual se somete el hombre como individuo o parte de un todo— se dirige como *medio* al último fin *personal* del hombre, síguese que la cultura social, a la cual se subordina la individual, ha de servir en definitiva a la personal integrándose también en la moral ⁽¹⁾.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

(1) Cfr. Max SCHELER: *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1938; *El saber y la cultura*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1939; *Sociología del saber*, editorial CULTURA, Santiago de Chile, 1936; VIERKANDT: *Filosofía de la sociedad y de la historia*, Universidad de La Plata, y F. ROMERO: *Los problemas de la filosofía de la cultura*, Instituto Social de la Universidad N. del Litoral, 1938. Véase también del mismo autor *La persona*, Buenos Aires, 1938, y el capítulo XII de la *Lógica*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1938 (esta última escrita en colaboración con E. PUCCIARELLI) y el curso inédito de *Gnoseología y Metafísica de la Cultura*, desarrollado en el año 1938 en su cátedra de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.

(2) Cfr. F. ROMERO: *Los problemas de la Filosofía de la Cultura*, págs. 8 y sgts.

(3) Cfr. *La posición del hombre en el Cosmos*, págs. 73 y sgts.

(4) Cfr. F. ROMERO: *Los problemas de la Filosofía de la Cultura*,

págs. 18 y sgts. y el curso inédito citado, de quien tomo las ideas de Freyer.

(5) *Formas de Vida y Etica*, editado por la REVISTA DE OCCIDENTE, Madrid.

(6) Cfr. Max SCHELER: *El puesto del hombre en el Cosmos*, págs. 73 y sgts.

(7) Cfr. nuestro artículo *La Persona* en la revista CRITERIO, Nº 595, del 27 de julio de 1939.

(8) Cfr. F. ROMERO: *Guillermo Dilthey*, en HUMANIDADES, sección Filosofía, 1930, págs. 167 y sgts. y sobre todo 178 y sgts., La Plata.

(9) Cfr. Max SCHELER: *El puesto del hombre en el Cosmos*, 1ª parte, págs. 45 y sgts.

(10) Cfr. nuestro citado artículo sobre *La persona*.

(11) Véase el citado artículo sobre *La persona*.

(12) Cfr. el Nº 4 del capítulo I de nuestra obra, próxima a aparecer: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*.

(13) Cfr. Santo Tomás, in *X Libr. Ethic. Aristoteles*. Libr. I, lect. I, págs. 2 y sgts., Marietti, Turín, 1934.

(14) Cfr. B. REISER: *De Cultura et Philosophia culturae* en STRENA GARRIGOU-LAGRANGE, págs. 375 y sgts., Roma, 1937.

(15) Los escolásticos antiguos trataron larga y profundamente del problema de la cultura en diversos tratados: en la doctrina de la potencia y acto (en ontología), del arte y los artificios (en filosofía natural) y de las facultades y sus objetos formales (en psicología) y, sobre todo, en la doctrina del último fin del hombre como término de su movimiento hacia su felicidad (en ética). Modernamente se está iniciando una *traducción* de estas nociones en *términos de la filosofía de la cultura*. Además de los manuales modernos, tales como el de DONAT (*Etica*, tomo I, Nos. 92 y sgts. de la 5ª edición), que ya tratan expresamente de la cultura, se han escrito numerosas monografías al respecto, algunas muy valiosas. De entre ellas citaremos las principales que conocemos: 1) Agustín FISCHER-COBRIE: *Quid S. Thomas de Cultura doceat* (Qué enseña Santo Tomás sobre la cultura), en KENIA THOMISTA, tomo I, págs. 533-551, Roma, 1925. 2) B. REISER: *De Cultura et Philosophia culturae* (La Cultura y Filosofía de la Cultura), en STRENA GARRIGOU-LAGRANGE, obra publicada por la revista ANGELICUM en homenaje al R. P. R. GARRIGOU-LAGRANGE, págs. 355-416, Roma, 1937. En este trabajo se aborda con toda claridad y método los diversos problemas de la cultura y sus causas. 3) Posteriormente el mismo autor ha retomado el tema en STUDIA ANSELMIANA, Nos. 7 y 8 de 1938, Roma, págs. 269 y sgts., con

el título de *De legibus culturae* (Las Leyes de la Cultura). 4) M. GRABMANN: *Thomas Von Aquin Kulturphilosophie*, Benno Filser, Augsburg, 1925. 5) J. MARITAIN: *De Régime temporal et de la liberté*, c. II: *Religion et culture*, págs. 87 y sgts., Desclée de Brouwer et Cie., París, 1933. 6) J. MARITAIN: *Religion et Culture*, Desclée de Brouwer y Cie., París, 1930. 7) J. R. SEPICH: *Sobre Inteligencia y Cultura*, CURSOS DE CULTURA CATOLICA, Buenos Aires, 1938. 8) Nuestro artículo: *Para una Universidad cultural*, publicado en CRITERIO el 8 de diciembre de 1938. 9) A. J. DURELLI: *Persona, Cultura, Universidad*, Palumbo, Buenos Aires, 1939.

X I L O G R A F I A S.

de

JUAN ANTONIO

Al recorrer las xilografías que componen este libro de Juan Antonio, admirablemente editado por los Cuadernos de Convivio de los Cursos de Cultura Católica, se renueva el asombrado regocijo —ya un poco lejano— que la aparición semanal de Criterio —del Criterio de la primera época— y la posterior de Número, despertaba en sus lectores.



Quizá por falta de sensibilidad para estas artes sutiles de la tipografía, o también —hombres graves— por temor de detenerse en lo que de por sí parece superficial y adjetivo, o, por último, —y es la conjetura más benévola— debido a la misma, selectísima, calidad del



contenido, lo cierto es que no se destacó suficientemente el hecho, tan raro aquí, de que sin, por lo menos, visible antecedente casual, esas publicaciones lograran dar con la creación de una imagen perfecta, y por perfecta imborrable. Que la repercusión de sus colaboraciones literarias y filosóficas, fuera grande, es otra cosa, y, en efecto, lo fué. Pero no es menos cierto que no habrían tenido la difusión que les cupo, de no ir conducidas por el ad-





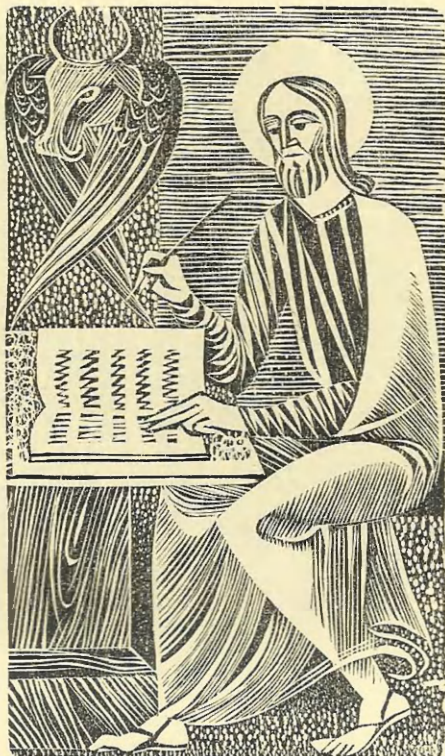
mirable vehículo de su presentación gráfica. Porque esa es —nada menos— la utilidad de estas cosas inútiles.

De hallazgo tal y de labor tan compleja uno solo era, a la vez, artesano y artífice: Juan Antonio. De ahí que cuando se historie el desarrollo de nuestras artes gráficas, en esa época, habrá que reconocer la intervención de Juan Antonio, como su momento más alto.

Parte de aquel trabajo, la única susceptible de ser recogida aisladamente, las xilografías, es el objeto de la publicación del epígrafe.

Hasta para el más conocedor de los trabajos de Juan Antonio, la consideración unitaria de su obra, que esta

publicación por primera vez permite, va acompañada de un goce inédito. Porque ocurre que a través de los temas más diversos, una común virtud los liga en unidad; una virtud que, en trance de nombrarla, y aunque la expre-



sión resulte heterogénea, habría que llamar mozartiana —porque ¿quién como Mozart la significa?— de llegar, en la obra de arte, y por su vía concreta, al fondo de las cosas sin abandonar la superficie.

Recorra el lector, en efecto, la obra que nos ocupa. Ascenderá, desde temas que casi lindan con la anécdota, hasta otros que comunican un símbolo, y desde éstos, y

el salto es infinito, hasta los que se levantan sobre una idea teológica.

No habrá sido sino a través del tema ese viaje. Porque en esa variedad temática, idéntico es, sin embargo, el modo de hacer brillar, en su ciega materia, la escondida razón poética que alberga. Y esto, como se dice más arriba, sin el más pequeño asomo de solemnidad, sin que en ningún momento una sollicitación extrínseca a la pura creación artística, perturbe. Una especie de socrática



ironía —inigualable forma del pudor— que a la par que recubre la desproporción entre la maravilla alcanzada y lo simple, limpio, de los medios empleados, mata, como

un ácido, todo germen de impuro patetismo. Por eso no hay un estilo, una manera de Juan Antonio, sino una cosa creada por Juan Antonio.



Es ese rasgo el que vincula, simultáneamente, su obra con la más pura tradición clásica y con las mejores tendencias del arte de esta época.

Desde otro punto de vista, menos general, más técnico, habría que hablar aquí. Pero, en esta tarea —un poco pleonástica siempre— de escribir sobre una obra de arte determinada, es como nunca cierto aquello con que suelen terminarse las reseñas críticas afirmativas: lo de que sólo quieren ser una impaciente invitación al

lector para que verifique —en nuestro caso mire— por su propia cuenta, lo que en ellas se alaba. Valga así, en esta ocasión. — MAXIMO ETCHECOPAR.



TAPICES

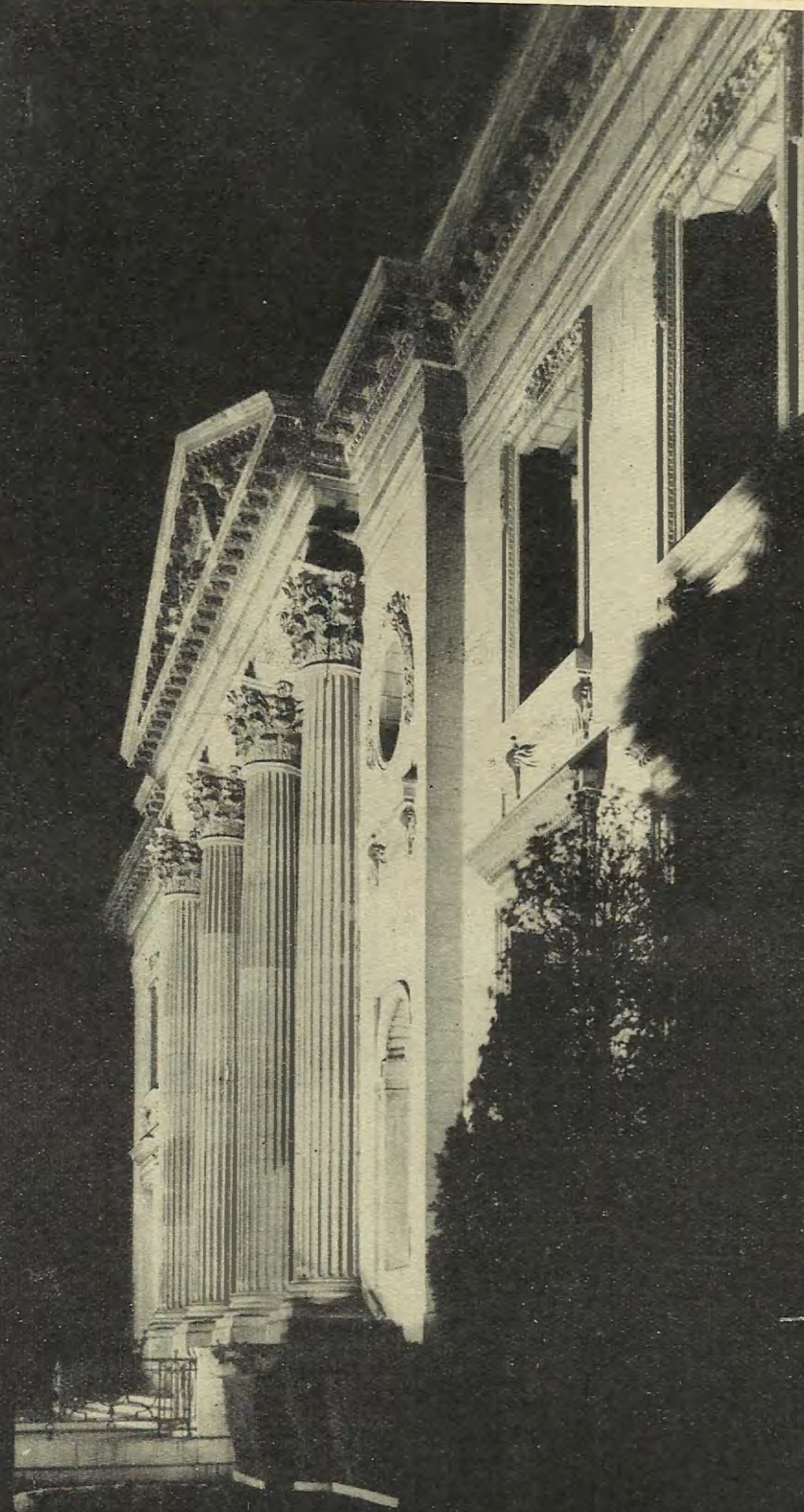
NADA refleja con tanta fidelidad la impresión de perfecto acabamiento que la reciente exposición de tapices, realizada en el Museo Nacional de Arte Decorativo, producía, como a venturosa y, aventurada hipótesis que aquí se consigna, imaginada por uno de sus visitantes:

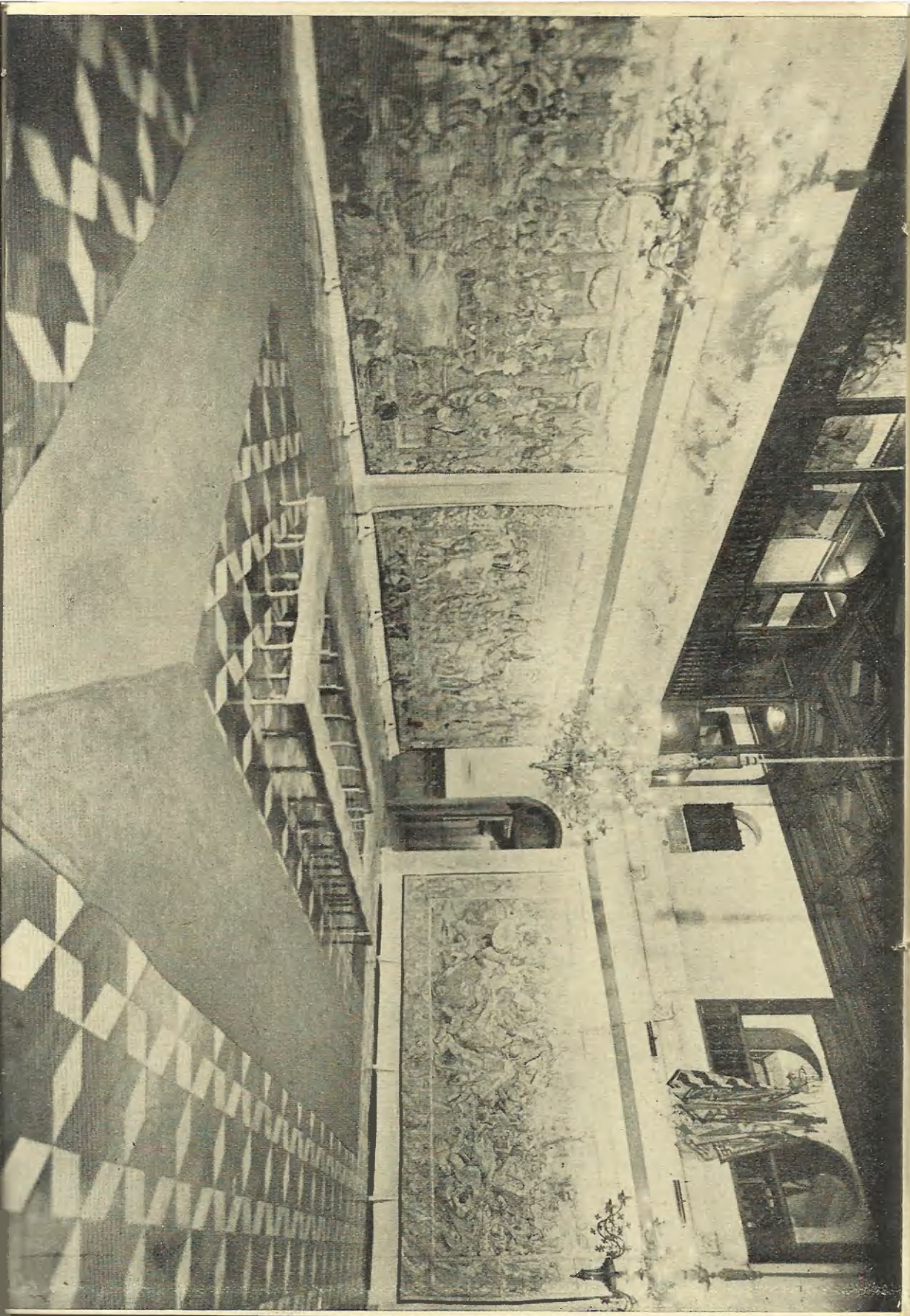
Pensar — decía — que entre esta exposición — transitoria por naturaleza — y lo que podría ser, nada menos, el Museo Argentino de Tapices, sólo hay — separándolos — la inmaterial frontera del asentimiento de sus expositores.

Tan cabal elogio iba — y vaya — más para la exposición en sí, para lo que

aportó de inéditas enseñanzas, que para los tapices expuestos, considerados aisladamente. Y no porque no fueran éstos muy buenos; los había, tales los franceses del siglo XVIII, los de Bruselas del siglo XVI pertenecientes al citado Museo y muchos otros, de óptima calidad; sino porque su modo de presentarlos, su distribución por épocas y manufacturas, siguiendo el admirable catálogo explicativo, y otros detalles menores, como aquellas pilastras ornamentales, impecablemente ideadas para separar cada tapiz de su vecino, los mostraban, al organizarlos en unidad, bajo un inesperado y nuevo aspecto.

Alguna idea darán, en tal sentido, las fotografías que se publican a continuación.









FLOR DE LEER



HIMNO DE SAN BENITO



Pax.

*Al salir de la infancia, Benito escucha esta palabra dolorida
que nos dice Nuestro Señor:
Si el hombre pierde su alma, todos los bienes que buscó tanto
en su vida
son cosas sin ningún valor.*

*Si sus ideas al azar, sus pasiones y sus mil locuras diversas,
sus fantasías y sus sueños,
como cabras que van al monte, aquí y allá, rebeldes y dispersas,
son amas de su propio dueño.*

*Para dejar al alma así, derramarse de cualquier modo,
¿es que tenemos otra de repuesto?
Copa transformada en veneno, aguas turbias, fuente de lodo,
no hemos de dar, pues, sino esto?*

*Por eso, arreando sus ovejas discolas, en la mano el cayado,
se pone en camino Benito,
por el sendero invisible y seguro, el sendero más apretado,
que es también el más expedito.*

*Porque es grande el desierto, y la ciénaga inmensa,
y no hay más que una ruta buena,
y el que una vez la ha abandonado no halla sino el obstáculo
sin recompensa
y la arena igual a la arena.*

*A derecha e izquierda, alma que marchas, ¡renuncia a ese
desierto eterno!*

*Renunciar, ¿es eso tan duro?
¡Al hambre, a la sed, a la muerte, al Infierno!
¡Qué dulce es sentirse seguro!*

*Seguro de sus pasos, seguro del camino y del premio que está
en la meta,
seguro de esta firme cruz,
seguro de nuestros hermanos y de toda la Iglesia que nos acom-
paña y nos completa,
y del Padre que nos da la luz.*

*Feliz el que ha plantado la cruz en el centro de su encrucijada,
feliz quien guarda a Dios como un tesoro,
y cuyos pensamientos vuelven a El siete veces cada jornada,
como los monjes al coro.*

*Feliz este hombre regular, esta alma que firmó con su carne
un hábil pacto
e hizo de su cárcel, clausura;*

*este soldado negro que lleva escapulario por escudo y que
se mantiene en contacto
constante con su sepultura.*

*Para tener que retornar a Dios, más sencillo es no abandonar-
lo.*

Guarda, hijo, esta regla en tu pecho.

*Se está más cierto del perdón cuando se hace algo por alcan-
zarlo.*

Se va más ligero derecho.

Cuando tan fácil es no tener nada, ¿para qué tanto atormentarse

tras de lo efímero y lo incierto?

*¿Y por qué tanto discutir y hablar, siendo tan fácil el callarse?
Mañana habremos todos muerto.*

*¡Come tu Dios y calla! Marcha, trabaja y obedece ciegamente.
Sobre ti mi gracia reposa.*

*Y si Dios mismo ha hablado y ha dicho que eso es suficiente,
¿para qué pedir otra cosa?*

*Vencer a Satán será bueno, pero es más simple no salirle al
paso.*

La obra vale más que el sermón.

*Está bien luchar contra el mundo, pero es mejor no hacerle
caso,*

cubrirse con el capuchón.

*Si en este templo está Dios con nosotros, ¿a qué salir de sus
confines,*

añorar la Nada perdida?

*Y si nuestro gozo en el Cielo será cantar todos juntos maitines,
¿por qué no empezar enseguida?*

*Si la dicha del Cielo consistirá en amar, ¿a qué dividirnos
ahora?*

*¿Por qué separarnos, hermanos?
Mejor será que unamos nuestras voces, necesarias a cada hora,
una por una, para el canto llano.*

*Felices los hijos de san Benito, y tú, oculto discípulo, que
estás
unido con ellos también,
y de quien brota sin palabras el asentimiento a la paz
como un hombre que dice Amén.*

MARIA AUXILIADORA

E*L niño feúcho que sabe que no están orgullosos de él y
que no lo quieren gran cosa,
cuando por ventura se detiene sobre él una mirada ca-
riñosa,
se pone colorado y sonríe valientemente para no llorar.
Así, en este mundo mezquino, los huérfanos y los que nada
tienen que esperar,
los que no tienen plata ni inteligencia, ni han estudiado hu-
manidades,
así como se pasan sin tantas otras cosas, se pasan también sin
amistades.
Los pobres se dan poco, pero no es imposible ganar su corazón.
Basta con reparar un tanto en ellos y tratarlos con algo de
consideración.
Toma pues esta mirada, amigo pobre, toma mi mano, pero no
te fíes mucho de mí.
Pronto estaré de vuelta entre los de mi raza y me habré olvi-
dado de ti.
No hay amigo seguro para un pobre, si no encuentra a otro
más pobre todavía.
Por eso, pues, ven, hermana agobiada, y contempla a María.*

*Pobre mujer cuyos hijos no valen mucho y que diariamente
ve llegar borracho al marido,
cuando el dinero no alcanza para el día y se desea no haber
nacido,
ah, cuando todo falta y de cualquier manera te sientes desdi-
chada,
ven a la iglesia, y contempla a la Madre de Dios sin decir nada.
Cualquiera que sea la injusticia que nos hayan hecho, cual-
quiera que sea el dolor,
cuando los hijos sufren, la pena de la Madre es aún mayor.
Contempla a Aquélla que está allí, sin queja como sin espe-
ranza, y acércate al altar
como un pobre que encuentra a otro más pobre todavía, y los
dos se miran sin hablar.*

B A L A D A

*Los mercaderes de Tiro, y aquéllos que hoy día van a sus ne-
gocios por agua en enormes fantasías de acero,
aquéllos a quienes en el vuelo de esa gaviota acompaña el pa-
ñuelo todavía cuando el brazo que lo agitaba no se ve más,
aquéllos a quienes su viña y su campo no bastaban, sino que
el señor tenía sus ideas personales sobre el extranjero,
aquéllos que partieron para siempre y que no han de llegar
jamás.*

*A todos esos sorbedores de distancias, es nada menos que la
mar lo que hoy les sirven, ¿piensas tú que podrán hartarse?
El que posa los labios en tal copa, difícilmente deja lo que
resta.*

*Habrá para rato, sin duda, pero con todo bien puede probarse.
El primer trago es el que cuesta.*

*Tripulantes de los buques torpedeados, cuyos nombres se dan
en los partes de guerra,
pensionistas de los submarinos atáxicos, dotaciones de tísicas
flotillas,
guarniciones de los acorazados que de pronto llegan por el
camino más corto a tierra,
y todo ese mundo confuso que dejan caer los transportes cuan-
do vuelven al sol las quillas.*

*Para ellos todos, he aquí el deber en torno, a la medida de ese
horizonte circular.
No es necesario buscar más la ruta, ¡qué mejor carta marina
que ésta!
No hay más que abrir la boca bien abierta y dejarse estar.
El primer trago es el que cuesta.*

*¿Qué decían los pasajeros del transatlántico, la noche que
precedió a aquel día
en que la T. S. H. transmitió como pudo su último mensaje,
mientras los emigrantes de tercera ensayaban tímidamente,
abajo, un poco de alegría,
y a cada sacudida del salón subía y bajaba, incansable, el
oleaje?*

*Una vez que las cosas se han dejado, ¿a qué recordarlas, alma
mía?
Cuando la vida se acabó ya toda, ¿para qué pedir más? ¿No
estás dispuesta?
Volver a ver a los seres queridos sería bueno, pero el olvido es
mejor todavía.
El primer trago es el que cuesta.*

E n v í o

*Basta de esta espina continua en el corazón, basta de estos
días gota a gota.*

*Nada más que el mar en torno de nosotros, nada más que el
mar que se levanta y que se acuesta.*

*Nada más que el mar eterno para siempre, de un sorbo, de una
sola vez; el mar, y nosotros en su profundidad remota.*

El primer trago es el que cuesta.

T I N I E B L A S

*Yo estoy aquí, ella está allá, y entre nosotros el terrible silencio
se agranda.*

Somos unos desdichados y Satán nos sacude en su zaranda.

*Yo sufro, y ella sufre, y no hay ninguna senda que nos una.
Entre ella y yo, del uno al otro, ni una sola palabra, ni mano
alguna.*

*Nada más que la noche, que es común, pero inacomunicable.
La noche en que no se hace obra ninguna, y el espantoso amor
impracticable.*

*Estoy solo, y el terror me invade, y aguzo el oído,
y escucho algo semejante a su voz, y el eco de un gemido.*

*Siento pasar un tenue soplo y mis cabellos se erizan de horror.
¡Sálvala de la muerte y de las fauces de la Bestia, Señor!*

*He aquí de nuevo el sabor de la muerte entre mis dientes,
la náusea, y el deseo de vomitar, y el retortijón nuevamente.*

*He estado solo en el lugar, he pisado la uva bajo mis plantas
afiebradas,
aquella noche en que marchaba en mi delirio de una pared a
otra riéndome a carcajadas.*

*Aquél que ha hecho los ojos, ¿es que sin ojos no me ha de
distinguir?*

El que ha hecho los oídos, ¿sin oídos no ha de poderme oír?

*Yo sé bien que allí donde el pecado abunda más, Tu amor es
todavía más profundo.
Hay que rezar, porque es la hora del Príncipe de este mundo.*

B A L A D A

*Hemos partido muchas veces ya, pero esta vez es la que vale.
Adiós, vosotros todos los que nos amáis; se hace tarde y no
espera nuestro tren.*

*Hemos ensayado esta escena muchas veces, pero esta vez es la
que vale.*

*¿Pensábais que no sería posible separarnos? Pues ya veis que
no habíais pensado bien.*

*Adiós, madre. ¿Por qué llorar como los que esperan alguna
cosa?*

*Lo que no puede ser de otra manera no merece ese llanto que
le das.*

*¿No sabes que no soy sino sombra y apariencia, tú misma una
sombra engañosa?*

No volveréis a vernos más.

*Tras nosotros dejamos las esposas —las verdaderas, y las otras,
y las prometidas—.*

*Ya estamos otra vez libres y solos, la carga de las mujeres y
los chicos se acabó.*

*Y sin embargo en esta última hora, en esta hora solemne y
temida,*

*déjame ver una vez más tu rostro, antes de que sea el extraño
y el que nunca existió.*

*Dentro de un momentito ya no existiré más, pero déjame ver
una vez más tu rostro antes que sea de otro.*

*Y sobre todo, en cualquier parte adonde vayas, prométeme
que cuidarás
del niño que es mi carne y mi alma y que llamará padre a otro.
No volveréis a vernos más.*

*¡Adiós, amigos! Habíamos llegado de muy lejos para merecer
vuestra confianza plena.*

*Apenas un poco de diversión, tal vez de espanto, pero he aquí
el país jamás abandonado, que es tranquilizador y fa-
miliar.*

*Y de repente comprendemos, como una copa que se prueba
de un sorbo y se halla buena,
lo inútil que es el hombre para el hombre y cuán muerto está
aquél que más vivo pensaba estar.*

*Y tú, cierto conocimiento, estéril posesión devoradora, tú per-
maneces con nosotros.*

*“Ciencia, arte, vida libre”... ¡Oh, hermanos! ¿Por qué no me
dejáis partir en paz?*

*Dejadme solamente que me vaya, ¿qué hay de común entre
nosotros y vosotros?
No volveréis a vernos más.*

E n v í o

*Os quedáis todos, y henos aquí a bordo, y han retirado la
planchada.*

*No hay más que un poco de humo ya en el cielo, no hemos de
volvernos atrás.*

*No hay más que el sol eterno de Dios sobre las aguas por su
amor creadas.*

No volveréis a vernos más.

PAUL CLAUDEL

Traducción de Lisardo Alonso.

VIDAS Y HAZAÑAS
DEL GRAN TOMORLAN
CON LA DESCRIPCION DE LAS TIERRAS
DE SU IMPERIO Y SEÑORIO,
ESCRITA POR RUY GONZALEZ
DE CLAVIJO,
CAMARERO DEL MUY ALTO Y PODEROSO SEÑOR
DON ENRIQUE TERCERO DESTE NOMBRE,
REY DE CASTILLA Y DE LEON,

Con un itinerario de lo sucedido en la embajada que por
dicho señor Rey hizo al dicho Príncipe, llamado por
otro nombre Tamurbec, año del nacimiento
de mil y quatrocientos y tres.

E por ende en el nombre de Dios, en cuyo poder son todas
las cosas, é á honor de la Virgen Sancta Maria su madre, co-
mencé á escrebir desde el dia que los Embajadores llegaron
al puerto de Sancta Maria cerca de Cadiz, para entrar en una
carraca en que avian de ir, y con ellos el dicho Embajador
que el dicho Tamurbec envió al dicho señor Rey.

Lunes, que fueron veinte y un dias del mes de Mayo del
año del Señor de mil é quatrocientos y tres años llegaron los
dichos Embajadores al puerto de Sancta Maria, y este dia fi-
cieron llevar alguna vitualla que alli tenian á la carraca en
que avian de ir, demás de otra que avian fecho llevar de Se-
villa y de Xeréz, y algunos de sus omes con ella.

Luego otro dia martes siguiente, que fueron veinte y dos

del dicho mes, partieron de aquí en una barca, y con ellos Micer Julian Centurio, patron de la carraca en que avian de ir, y llegaron al puerto de las Muelas, que es en par de Cadiz, onde la dicha carraca estaba. E miercoles siguiente partió de



aquí la dicha carraca, é facia buen tiempo, y en anoheciendo llegaron en par del cabo que se llama Despartel.

Lunes quando amanesció, fueron entre dos islas que han nombre la una Córcega, y tiene un castillo que ha nombre

Bonifacio, é es de un Genoves, é la otra isla ha nombre Cerdeña, y tiene un castillo que ha nombre Lucigosardo, y es de Catalanes. Y estos dos castillos destas dichas dos islas están fácia el mar el uno en derecho del otro como en guarda, y el paso de entre estas dos islas, que es estrecho y peligroso, es llamado alli en aquel paso las Bocas de Bonifacio.

Martes siguiente en la tarde fueron en par de una isla que es llamada Ponza, y es deshabitada, pero otro tiempo fué poblada, é ovo en ella dos Monesterios, y hay en ella grandes edificios de muy grande obra que fizo Virgilio, y en derecho desta isla á la mano izquierda parecieron unas montañas altas, que eran en la tierra firme, que son llamadas Montecarzel, é tiene un castillo que es llamado Sant Felices, y es del señorío del Rey Lanzalago, é un poco adelante pasaron á par de otras montañas que eran eso mesmo en la tierra firme, é ayuso dellas pareció una villa que es llamada Taracena, y es del señorío de Roma, y de alli á Roma avia doce leguas, é entre el mar é la villa parecieron unas huertas é arboles altos, y entre estas huertas é la villa estaba un Monesterio que avia sido de Monjas, que las avian llevado de alli Moros de la Berberia.

E miercoles andovieron su viage; é jueves siguiente, que fueron veinte y siete del dicho mes de Junio, en anochesciendo fueron en el puerto de Gaeta, y echaron ancla á raíz de la villa á tan cerca, que pudieron poner plancha en el muro de la ciudad. Y los dichos Embajadores tomaron tierra, y fueron á posar en una posada que era cerca de Sant Francisco fuera de la ciudad, y estovieron alli diez y seis dias, por quanto el patron é algunos mercaderes de la carraca ovieron de descargar algunas mercaderias que traían, y cargaron aceyte.

Esta dicha ciudad de Gaeta, y el puerto della es bien fermoso, ca luego en la entrada del puerto es angosto, é de dentro mas ancho, y es cerrado todo en derredor de altas sierras, en que hay castillos é casas bien fermosas, é muchas huertas, y á la mano izquierda como ome entra en el puerto, está un

cerro alto, é encima dél está una torre como atalaya muy grande, que dicen que fizo Roldan, y así la llaman la Torre de Roldan: y en par deste cerro está otro junto con él, y en este está poblada la ciudad, y la puerta y casas della dicen en ladera fácia el mar á do está el puerto, á tanto que llega fasta cerca del agua, é luego está el muro en que bate el mar. E del muro salen dos torres con su muro que entran en el agua, que puede aver de la una torre á la otra quanto una ballesta podria echar un viraton, é de la una torre á la otra echan una cadena, quanto es necesario, é tras aquella cadena están las galeras y fustas en tiempo de guerra, y entre el otero en que está poblada la ciudad, y entre el otro otero en que está fecha la torre de Roldan, va fecha una torre con altas torres é petril y almenas, que van fasta la dicha torre de Roldan, y cerca el otero en que está la ciudad, y el otero en que está la torre de Roldan, es para guarda de la ciudad. E non ha recelo de partes de la mar, por quanto lo cerca de las dos partes, é tiene muy altas peñas que non ha recelo en tiempo de guerra tomen alli puerto ningunos navios, é luego desta cerca de la ciudad encomienza otra que va muy grande pieza junto con el mar, va una calle poblada con muchas casas y tiendas. E en de dos partes del mar, y es poblado de muchas viñas y huertas y olivares, y entre este otero y la cerca que va junto con el mar, va na calle poblada con muchas casas y tiendas. E en esta calle, sube la cerca la cuesta arriba deste otero, y va fasta muy gran devoción, que es llamada Sancta Maria la Anunciada, y delante desta está otra Iglesia muy devota que es llamada Sant Anton, y encima desta Iglesia de Sancta Maria está un fermoso Monesterio de Sant Francisco, y como se acaba esta calle, sube la cerca la cuesta arriba deste otero, y va fasta el otro mar, asi que esta cerca rodea todo en derredor este otero. E esta cerca es fecha, porque en caso que algunas fustas lleguen alli, les sea defendido la salida, porque non venga daño á la ciudad.

E en cabo desta cerca, do se junta el uno y el otro que cerca estos oteros, está una Iglesia que es llamada la Trinidad,

é cerca della están unas torres é casas como alcázar, é cerca desta Iglesia está una alberca fecha en una peña, é está tan propio como si fuera fecho á fuerza, partido lo uno de lo otro, y entra en fondo la dicha alberca por la peña ayuso bien diez brazas, y es en luengo bien cincuenta pasos, y es tan angosta que non puede entrar salvo un ome ante otro, y dentro está fecha una hermita que es llamada Sancta Cruz, y decian que está por escriptura alli en la ciudad que aquella abertura se ficiera el dia que Jesu-Cristo recibió pasion. E dentro desta cerca es poblada de muchas hermosas huertas é casas é azoteas, y de muchos naranjales é limonares é cidrales, é de viñas é olivares, y paresce muy fermoso de ver. E fuera desta á raíz del mar va una calle muy fermosa de casas é palacios é huertas, y mucha agua que va por ellas que cerca el puerto como en derredor, y va esta calle asi poblada fasta el lugar que es llamado Mola, y de la ciudad alli ha dos leguas.

E esta calle es muy poblada y toda empedrada, é encima desta calle están una sierras eso mismo pobladas de aldeas y casas, y todo esto paresce de la ciudad, y es tan placentero de ver que es maravilla. E todo fueron ver los dichos Embajadores mientra aqui estovieron, é adelante del dicho lugar de Mola paresció una villa é un castillo alto, é otros lugares asaz en una montaña, y en cabo desta sierra en que estaban estos lugares, á la entrada del puerto á la mano derecha estaba una torre muy alta como atalaya, que es llamada la torre del Carellano: é estos dichos lugares avian sido del Conde de Fondi, y agora son del Rey Lanzalago, que se los avia quitado por ocasion de la su guerra, é del Rey Luis: é las casas de la ciudad de Gaeta son muy hermosas de ver de partes de fuera, por quanto dicen en ladera fasta el puerto, y son muy altas y con ventanas fasta el mar, y lo mas fermoso de la ciudad es una calle llana que va á par del már, y las otras calles son angostas y altas, malas de andar. E en esta calle mayor es el meneo desta ciudad, y en esta ciudad se tratan muchas mercadorias de cada año, y quando el Rey Lanzalago avia su

guerra con el Rey Luis perdió todo el Reyno, salvo esta ciudad, y de aqui salió y cobró todo su señorío.

Estando el Rey Lanzalago en esta ciudad, y siendo casado con Madama Gostanza, fija de Monfrey de Charamete, partiósse della, é casóla él mismo por fuerza con un su vasallo fijo de Micer Luis de Capua, y decian que el Rey mismo estando en la dicha Iglesia de la Trinidad les tomó las manos, y los casó á ojo de muy gran gente que alli estaban, y les fizo sus bodas, é decian que el Rey mesmo tomó por la mano este dia de sus bodas á la dicha su muger, y que danzó con ella. E la dicha su muger decia muchas cosas y feas por plaza y calles, é decian que esto facia el Rey por consejo de Madama Margarita su madre. E despues el Rey casó con la hermana del Rey de Chipre, que llamaban Doña Maria, y el Rey non ovo fijos en Madama Gostanza su muger, como quiera que la tovo un año y medio: pero el que agora casó con ella ha fijos della, y el Rey Lanzalago ha una hermana que llaman Madama Joanela, y casó con el Duque de Sterlic, que es el Duque de Babera, é alabanla por muy fermosa muger.

E domingo siguiente, que fueron veinte y ocho dias del mes de Octubre, el Emperador de Constantinopla envió por los dichos Embajadores, y pasaron de Pera en Constantinopla en una barca, y fallaron asaz de gente que les estaba esperando, y caballos en que fuesen, y fueron ver al Emperador, y fallaronlo en su palacio que acababa de oir Misa, y con él estaba asaz de gente, y rescibiólos muy bien, y apartóse con ellos en una cámara: y al Emperador fallaron en un estrado un poco alto con unos tapetes pequeños, y en el uno dellos puesto un cuero de leon pardo, y á las espaldas una almohada de tapete prieto con unas labores de oro. E desde ovo estado con los dichos Embajadores una gran pieza, mandóles ir para sus posadas, y un gran ciervo que entonces troxieron al dicho Emperador unos sus monteros, mandólo traer á la posada de los dichos Embajadores, é el Emperador tenia alli consigo á

la Emperatriz su muger, é tres fijos pequeños machos, é el mayor dellos podia aver fasta ocho años. Y lunes siguiente el Emperador envió unos Caballeros de su casa á los dichos Embajadores, con los quales les envió responder á lo que avian fablado.

E martes siguiente, que fueron treinta dias del dicho mes de Octubre, los dichos Embajadores enviaron decir al Emperador, en como ellos avian voluntad de ver y mirar aquella ciudad, y otrosi de ver las sus reliquias é Iglesias que en ella avia, é que le pedian por merced que ge lo mandase mostrar, é el Emperador mandó á su yerno que llamaban Micer Ilario Genovés, que era casado con una su fija que non era legítima, que anduviese con ellos, y otros ciertos omes de su casa, y que les mostrasen lo que quisiesen ver.

E la primera cosa que les fueron mostrar fué una Iglesia de Sant Juan Baptista, que llaman Sant Juan de la Piedra, la qual Iglesia está cerca del palacio del Emperador. E luego encima de la entrada de la primera puerta desta Iglesia estaba una figura de Sant Juan muy rica y muy bien debujada de obra de musayca, y junto con esta puerta está un chapitel alto armado sobre quatro arcos, y so él pasan para entrar al cuerpo de la Iglesia, é el cielo desde chapitel y las paredes dél es todo imaginado de imagenes y figuras muy fermosas de obra de musayca, la qual obra de musayca son de unos pedazuelos muy pequeños, que son dellos dorados de fino oro, y dellos de esmalte azul y blanco é verde é colorado, é de otras muchas colores quantas pertenescen para departir las figuras é imagenes y lazos que alli están fechos: asi que esta obra paresce muy estraña de ver; y allende deste chapitel está luego un gran corral cercado al deredor de casas sobradadas con sus portales, y en él muchos arboles y acipreses, é á par de la puerta de la entrada del cuerpo de la Iglesia está una hermosa fuente so un chapitel que está armado sobre ocho marmoles blancos, y la pila de la fuente es de una losa blanca, y el cuerpo de la Iglesia es como una quadra redonda, y encima un chapitel, y es muy alta é armada sobre marmoles

de jaspe verdes; é de frente como ome entra están tres capillas pequeñas en que están tres altares, é el de en medio es el mayor, é las puertas desta capilla son cubiertas de plata sobredorada. E á esta puerta desta capilla están quatro mármoles de jaspe pequeños, é por ellos unas cintas de plata sobredoradas que les cruzan como en cruz, y en ellas engastonadas muchas piedras y de muchas maneras, é á las puertas destas capillas están unos destajos de paños de seda que se corren á una parte é á otra, é estos destajos ponen, porque quando el Preste entra á decir Misa, que lo non vean, é el cielo desta quadra es muy rico, obrado de obra de musayca. E en el cielo alto está una figura de Dios Padre, é las paredes desta capilla son desta obra misma fasta cerca del suelo, y dende ayuso de losas verdes de jaspe, é el suelo de losas de jaspe de muchas colores fechas á muchos lazos, é esta capilla estaba cerrada toda al derredor de sillas de madera entretalladas muy bien fechas, é entre cada silla estaba uno como brasero de laton con ceniza, en que escupe la gente porque non escupa en el suelo, é muchas lamparas de plata y de vidrio, é aqui en esta Iglesia avia muchas reliquias, de las quales tiene la llave el Emperador. E fueles mostrado este dia el brazo izquierdo de Sant Juan Baptista: el qual brazo era de so el ombro ayuso fasta en la mano. E este brazo fué quemado, é non tenia salvo el cuero é el hueso, é á las coyunturas del codo é de la mano estaba guarnecida de oro con piedras. E esta dicha Iglesia avia otras muchas reliquias de Jesu-Christo, é non les fueron mostradas este dia, por quanto el Emperador era ido á cazar, é las llaves dexolas á la Emperatriz su muger, é quando ella las dió olvidóse de dar las do estaban las dichas reliquias; pero despues otro dia les fueron mostradas, segun adelante vos diré y contaré: é esta dicha Iglesia es Monesterio de Monges religiosos, y tienen un refitor en un sobrado muy grande, é en medio dél estaba una mesa de piedra marmol blanco, en que avia treinta pasos, é ante ella muchas sillas de madera, é tenia veinte y un poyo otrosi de losas blancas, que eran asi como plateres para poner ba-

xilla ó vianda: é otrosi tenia otras tres mesas pequeñas otrosi de losas: dentro en este Monesterio hay muchas huertas é viñas é otras cosas asaz que se non podrian escribir en breve.

E otrosi fueron ver este dicho dia la Iglesia que dicen Sancta Sophia. E Sancta Sophia quiere decir en language Greciano, como vera sapiencia, que es fijo de Dios. E á esta sinificanza fué fecha esta Iglesia, é es la mayor é la mas honrada, é mas privilegiada de todas quantas en la ciudad hay: é en esta Iglesia hay Canonigos que llaman Caloyeros, que la sirven asi como Iglesia Cathedral, é en ella está el Patriarcha de los Griegos que ellos llaman Marpollit. E en una plaza que está ante la Iglesia están nueve marmoles blancos, los mayores é más gruesos que creo que ome viese, é encima tenian sus basas, é decian que alli solia estar edificado encima un grande palacio onde solian juntarse é facer su cabildo el Patriarcha é los Clérigos: é en esta misma plaza ante la Iglesia estaba una columna de piedra muy alta á maravilla, é encima della estaba puesto un caballo de cobre, á tan alto y tan grande como podrian ser quatro caballos grandes, é encima dél estaba una figura de Caballero armado, asi mismo de cobre, con un plumage muy grande en la cabeza á semejanza de cola de pavon. E el caballo tenia unas cadenas de fierro atravesadas por el cuerpo que estaban atadas a la columna, que lo tenia que non cayese nin le derrocasse el viento: el qual caballo es muy bien fecho, é está figurado con la una mano é con el un pie alzado, como que quiere saltar ayuso, é el Caballero que está encima tiene el brazo derecho alto, é la mano abierta, y con la mano izquierda del otro brazo tiene la rienda del caballo, é una pella redonda dorada en la mano, el qual caballo é Caballero es tan grande, y la columna tan alta que es una maravillosa cosa de ver: y esta maravillosa figura de Caballero que encima desta columna estaba, dicese, que era del Emperador Justiniano, que edificó esta figura é esta Iglesia, é fizo grandes é notables fechos con los Turcos en su tiempo.

E á la entrada desta Iglesia debaxo de un arco que está aquende de la puerta está él puesto armado sobre quatro marmoles, é so él está una capilla pequeña muy rica é muy fermosa, é adelante desta capilla está la puerta de la Iglesia, y es muy grande é alta é cubierta de laton, é adelante della está un corral pequeño, é en él unos andamios altos: é luego está otra puerta cubierta de laton segun la primera, é adelante de aquella puerta va una nave muy ancha é alta, que es cubierta de un cielo de madera, é á la mano izquierda está una clausura muy grande é muy bien fecha, con muchas losas é marmoles de jaspe de muchos colores, é á la mano derecha so esa dicha nave cubierta, que está ante la segunda puerta, está el cuerpo de la Iglesia: el qual tiene cinco puertas altas é grandes cubiertas de laton, é la de en medio es mas alta é mayor, é por ellas entran al cuerpo de la Iglesia, el qual cuerpo de la Iglesia es una como quadra redonda, la mayor é mas alta é mas rica é fermosa que creo que en el mundo pueda ser, la qual quadra es en el cuerpo de la Iglesia, é es cercada al derredor de tres naves muy grandes é anchas, que se contienen con la dicha quadra, que non hay departimiento entre ellas: é la dicha quadra é estas naves son sobradadas, é los sobrados salen al cuerpo de la quadra, de suerte que desde alli pueden oir la Misa é las horas, é destos sobrados suben unos á otros, los quales son armados sobre marmoles de jaspe verde, é despues los cielos juntamente con la quadra; pero el chapitel de la quadra sube muy mas alto que non el cielo de las naves: el qual es un chapitel redondo é muy alto, tanto que bien ha menester ome que catar con los ojos desde ayuso: la qual quadra ha en luengo ciento é cinco pasos, é en ancho noventa y tres, y es armada sobre quatro pilares muy grandes é gruesos, que son cubiertos de losa de jaspe de muchas colores, é de pilar á pilar iban unos arcos que eran armados sobre doce marmoles de jaspe verde, é muy altos é grandes que sostienen la dicha quadra. E en ellos avia quatro marmoles muy grandes, los dos á la una parte derecha, é los otros dos á la siniestra, los quales

eran colorados de una cosa que es fecha de polvos artificialmente, é llamanle porfido: y el cielo desta quadra era cubierto é debujado de obra de musayca muy rica, y en medio del cielo encima del altar mayor estaba figurada una imagen muy devota de Dios Padre muy grande é muy propia de aquella obra musayca de muchas colores, é tan alta es esta quadra onde este Dios Padre está fecho, que desde abaxo non parecia salvo tan grande como un ome, ó poco mas, é tan grande es que dicen que del un ojo al otro ha tres palmos, é al que lo mira non parece salvo que es como nin mas nin menos un ome, é esto es por la grandisima altura en que está. E en el suelo en medio desta quadra estaba uno como predicatorio fecho sobre quatro marmoles de jaspe, é las paredes dél cubiertas de muchas losas de jaspe de muchas colores, y este predicatorio era todo cubierto de un chapitel, que estaba sobre ocho marmoles muy grandes de jaspe de muchas colores, é alli predicaban, é tambien decian en él el Evangelio el dia de fiesta, é asi las paredes como el suelo de la dicha quadra é naves de la Iglesia eran de unas muy grandes losas de jaspe de muchas colores, é muy bruñidas: todo lo qual estaba labrado é fecho con muchos lazos é truamientos bien fermosos de ver, é una pieza de las paredes de los arcos que sostenian la dicha quadra, era de losas blancas muy fermosas, en que estaban fechos muchos entallamientos de muchas e diferentes figuras proprias, é lo que era asi entretallado é cubierto de losas, era quanto un estado de ome en alto del suelo, é dende arriba era de obra de musayca muy rica é muy bien fecha: é los sobrados de las naves de la sobredicha Iglesia cercaban arriba toda la quadra en derredor, salvo alli do era el altar mayor, todo lo qual era cosa de ver. E estos sobredichos sobrados avian en ancho fasta noventa pasos, poco mas ó menos, é al derredor tendria como fasta quatrocientos é diez pasos, y estos andamios é sobrados, y el cielo dellos eran obrados de obra de musayca, muy fermosamente artificiado: y en una pared destos sobredichos sobrados de fácia la mano izquierda como ome sobia arriba, estaba una grandísima losa

blanca puesta en la pared, entre otras muy muchas en que estaba de suyo debujado muy naturalmente sin ningun artificio humano de esculpido nin pintado, la sacratísima y bienaventurada Virgen Sancta Maria, con nuestro Señor Jesu-Christo en sus santísimos brazos, é el gloriosísimo precursor suyo Sant Juan Baptista de la otra parte; y estas imagenes, como aqui digo, non eran debujadas nin pintadas con ningun color, nin fecha de ningun entallamiento, mas de suyo mesmo, porque la propria piedra nació asi y se crió con las proprias venas y señales que en ella claramente se parescian, y formabanse en ella aquellas imagenes, é decian que quando aquella piedra fué labrada y sacada, para poner alli en aquel santísimo lugar, vieron aquellas maravillosísimas y bienaventuradas imagenes en ella, é visto aquel misterio tan grande é milagro, é por ser esta dicha Iglesia la mayor de la ciudad, fué traída é puesta alli aquella piedra; é estas dichas imagenes parescian como que estoviesen entre las nubes del cielo, quando está claro, é como si toviere un velo delgado ante sí.

E tanto parescian mas maravillosas siendo como cosa espiritual que Dios quiso alli mostrar, y al pie destas imagenes estaba un altar y una capilla pequeña en que decian Misa; é aqui en esta Iglesia les fué mostrado un cuerpo sancto de un Patriarcha, que estaba entero en carne y en hueso.

E este dicho dia fueron ver las reliquias que estaban en la Iglesia de Sant Juan, las quales non les fueron mostradas el dia de antes por mengua de las llaves, é como llegaron á la Iglesia los Monges revestieronse, é encendieron muchas hachas é cirios, é tomaron las llaves, é cantando sus cantos sobieron á una como torre, do estaban las dichas reliquias, é con ellos un Caballero del Emperador, é decendieron un arca colorada, é los Monges venian trabados della diciendo sus cantos muy dolorosos, é las hachas encendidas, é muchos incensarios ante ella, é pusieronla en el cuerpo de la Iglesia sobre una mesa alta que era cobierta de un paño de seda: la

qual arca estaba sellada con dos sellos de cera blanca, que estaban echados á dos aldavillas de plata. E eso mesmo estaba cerrada con dos cerraduras, é abrieronlas é sacaron dellas dos plateles grandes de plata dorados, los quales quando sacaban las reliquias servian para ponerlas encima. E sacaron luego de la dicha arca un talegon de dimito blanco que estaba sellado con un sello de cera, é desellaronlo, é sacaron dél una arqueta de oro pequeña redonda, é dentro estaba el pan que el jueves de la cena dió nuestro Señor Jesu-Christo á Judas, en señal de quien era el que lo traia, el qual non lo pudo comer. E estaba envuelto en un cendal colorado, é sellado con dos sellos de cera bermeja, é seria aquel pan quanto tres dedos de la mano. Otrosi sacaron de aquel talegon una arqueta de oro mas pequeña que la primera, é dentro en ella estaba una buxeta engastonada en ella que se non podian de alli quitar: la qual buxetilla era de christal, é dentro en ella estaba de la sangre de nuestro Señor Jesu-Christo, de la que le salió por el costado, quando Longinos le dió la lanzada. E deste talegon sacaron otra arqueta pequeña de oro, é la tapa de encima era foradada asi como un rallo, é dentro della estaba de la sangre que salió de un Christo crucificado que una vez firió un Judio por facer escarnio dél en la ciudad de Baruto: é sacaron otrosi una buxetilla de christal, que tenia un tapadero é una cadenilla de oro de que se tenia, en que estaba un cendal pequeño colorado, en que estaban de las barbas de nuestro señor Jesu-Christo, de las que le mesaron los Judios quando lo crucificaron. Otrosi sacaron del dicho talegon un relicario en que estaba un pedazo de la piedra en que nuestro Señor Jesu-Christo fué puesto, quando lo descendieron de la cruz. E otrosi de esta arca fué sacada una arca de plata sobredorada quadrada, de fasta dos palmos é medio en luen-go: é la qual estaba sellada con seis sellos que estaban echados á seis pares de aldavillas de plata redondas, é tenia una cerradura, é della colgada una llave de plata, é abrieron aquella arca, é sacaron della una tabla que era toda cubierta de oro, y estaba en ella el fierro de la lanza con que Longinos

dió á nuestro Señor Jesu-Christo, y era delgado como espiote é fierro de aljaba, é á donde estaba el hasta, estaba foradado, é podria ser tan luengo como un palmo é dos dedos, é en él á los cabos á lo agudo estaba la sangre tan fresca, como si entonces acaesciera lo que con él hicieron á Jesu-Christo, y seria este fierro á tan ancho quanto dos dedos, y estaba engastonado en aquella tabla, que era cubierta de oro, y el fierro non era claro, antes estaba escuro como reniento. E otrosi estaba engastonado en aquella tabla un pedazo de la caña con que dieron á Jesu-Christo nuestro Señor en la cabeza, quando estaba ante Pilatos, é era á tan luenga como un palmo é medio, é era como colorada, é ayuso del fierro de la lanza, y desta caña estaba en esta tabla eso mesmo engastonado un pedazo de la esponja con que á Jesu-Christo nuestro Dios fué dada la hiel é el vinagre en la cruz; y en la dicha arca de plata onde esta tabla fué sacada estaba la vestidura de Jesu-Christo nuestro Dios, sobre que echaron suertes los Caballeros de Pilatos, y estaba doblada é sellada con sellos, porque non cortasen della los que la viniesen á ver, como avian ya fecho otras algunas veces, é la una manga estaba fuera de la dobladura é de los sellos, la qual vestidura era forrada de un dimite colorado, que es como cendal, é la manga era angostilla de las que se abrochan, y era fendida fasta el codo: tenia tres botoncillos fechos como de cordoncillo, asi como ñudo de piguelas, é los botoncillos é la manga, é lo que se pudo ver de la saya, pareció de color colorado escuro como de color rosado, é pareció que mas tiraba á este color que á otro, é non parecia que fuese texida salvo como labrada de aguja, ca los filos parecian como torcidos en trisne, é muy juntos: é quando los dichos Embajadores fueron ver estas reliquias, los omes honrados é gente de la ciudad que lo supieron, fueron llegados alli por los ver, é lloraban muy fuertemente, é facian todos oracion.

E este dia fueron ver un Monesterio de Dueñas que es llamado Omnipotens, y en esta Iglesia les fué mostrada una talla de marmol de muchas colores, en que avia nueve palmos

en luengo, y en aquella piedra dixeron, que fué puesto Jesu-Christo nuestro Dios, quando lo descendieron de la cruz, é en ella estaban las lágrimas de las tres Marias é de Sant Juan, que lloraron quando fué Jesu-Christo nuestro Dios descrucificado: las quales lágrimas parecian eladas propriamente, como si entonces acaesciera alli.

E este dicho dia lunes, ocho dias del mes de Septiembre, los dichos Embajadores partieron desta huerta é casa onde estaban, é fueron por la ciudad de Samarcante: é de alli fasta la ciudad era un llano de huertas é casas é plazas, onde vendian muchas cosas: é á hora de Tercia llegaron á una gran huerta é casa, onde el Señor estaba, que era fuera de la ciudad; é desde alli llegaron hicieronlos decender en unas casas que ende estaban de fuera, é vinieron á ellos dos Caballeros que les dixeron, que aquellas cosas é presente que al Señor traían, que las diesen, é las ordenarian é darian á omes que las llevasen ante el Señor, é asi lo mandaban los Mirassaes privados del Señor: é ovieronlas de dar á aquellos dos Caballeros. E los Embajadores pusieron aquellas cosas que llevaban en brazos de omes que las llevasen ante el Señor ordenadamente; é desde las ovieron dado, fueronse con ellas: é eso mesmo hicieron saber al Embajador del Soldan del presente que llevaba. E desde las cosas fueron llevadas, tomaron á los Embajadores por los brazos é llevaronlos. E la entrada de la puerta desta huerta era muy grande é alta, labrada bien fermosamente de oro é de azul é de azulejos: é á esta puerta estaban muchos porteros que guardaban, é avian mazas en las manos, que non osaba ninguno á la puerta llegar, como quiera que estoviese ahi mucha gente. E como los dichos Embajadores entraron, fallaron luego seis marfiles que tenian encima sendos castillos de madera con dos pendones en cada uno, é con omes encima dellos que los facian facer juegos con la gente: é llevaronlos adelante, é fallaron los omes

que tenían en brazos las cosas é presente que les avian dado, que las tenían en los brazos bien puestas: é de sí hicieron á los dichos Embajadores pasar adelante del presente, é ficiéronlos estar aqui un poco; é enviaronles mandar que fuesen delante, é todavia iban con ellos dos Caballeros que los llevaban por los sobacos, é con ellos el Embajador que el Tamurbec enviaba al señor Rey de Castilla, con el qual reían los que lo vian, porque iba vestido á la usanza de Castilla en aquella manera. E llevaronlos á un Caballero viejo que estaba sentado en un estrado llano: era fijo de una hermana del Tamurbec, é ficiéronle reverencia: é de sí llevaronlos á unos mozos pequeños que estaban en un estrado sentados, que eran nietos del Señor, é ficiéronles otrosi reverencia: é aqui les demandaron la carta que el señor Rey enviaba para el Tamurbec, é dieronla; é tomóla uno de aquellos mozos, é decian que era fijo de Miaxa Mirassa, fijo mayor del Señor: é estos tres mozos se levantaron luego y llevaron la carta al Señor, é de sí mandaron á los dichos Embajadores que fuesen adelante. E el Señor estaba en uno como portal, que estaba ante la puerta de la entrada de unas hermosas casas que alli estaban, é estaba en un estrado llano en el suelo; é ante él estaba una fuente que lanzaba el agua alta fácia arriba, é en la fuente estaban unas manzanas coloradas: é el Señor estaba asentado en unos como almabraques pequeños de paños de seda broslados, é estaba asentado de codo sobre unas almoadas redondas, é tenia vestido una ropa de un paño de seda raso sin labores, é en la cabeza tenia un sombrero blanco alto con un balax encima, é con alxofar é piedras. E desde los dichos Embajadores vieron al Señor, ficiéronle una reverencia, llegando el finojo derecho al suelo, é poniendo las manos en cruz ante los pechos: é de sí fueron adelante é ficiéronle otra reverencia, é de sí ficiéronle otra, é estovieron quedos los finojos en el suelo. E el Señor mandóles levantar, é que llegasen adelante: é los Caballeros que los tenían por los brazos, dexaronlos, que non osaron llegar adelante: é tres Mirassaes que ante el Señor estaban en pie, que eran los mas privados

que él avia, que llamaban al uno Xamelac Mirassa, é al otro Borundo Mirassa, é al otro Noradin Mirassa, vinieron é tomaron á los dichos Embajadores por los brazos, é llevaronlos fasta que estoviesen todos juntos ante el Señor, é ficeronles fincar los finojos. E el Señor diciendo que llegasen adelante, é esto cuido que lo facia por los mirar mejor, ca non veía bien, ca tan viejo era que los párpados de los ojos tenia todos caídos; é non les dió la mano á besar, ca non lo han de costumbre que á ningun grande Señor besen la mano é esto teniendose en mucho lo facen; é de sí preguntóles por el señor Rey, diciendo: ¿Cómo está mi fijo el Rey? é cómo le va? é si era bien sano. E los dichos Embajadores le respondieron, é dixeron su embajada bien cumplidamente, que los escuchó bien todo lo que quisieron decir; é desque ovieron dicho, el Tamurbec se volvió á unos Caballeros que estaban á sus pies asentados, que decian que era el uno dellos fijo del Emperador Totamix, Emperador que fué de Tartaria; é otro que era del linage de los Emperadores de tierra de Samarcante, é otros omes grandes de su linage del Señor, é dixoles: Catad aqui estos Embajadores que me envia mi fijo el Rey de España, que es el mayor Rey que ha en los Francos, que son en el un cabo del mundo; é son muy gran gente é de verdad; é yo le daré mi bendicion á mi fijo el Rey; é abastára farto que me enviára él á vosotros con su carta sin presente, ca tan contento fuera yo en saber de su salud y estado, como en me enviar presente. E la carta que el dicho señor Rey le enviaba teniala en la mano aquel su nieto alta ante el Señor; é el Maestro en Theologia dixo por su Truximan, que dixese al Señor, que aquella carta que su fijo el Rey le enviára, non la sabia otro leer salvo él, é que quando su merced fuese de la oir, que él se la leeria. E el Señor tomó entonces la carta de mano de aquel su nieto é abriola, é dixo que si luego la queria leer: é el maestro dixo, que si la su merced fuese: el señor dixo, que él enviaria por él despues, é que estarian con él despacio en apartado, que alli la leeria é diria lo que quisiesen. E de sí levantaronlos de alli, y llevaronlos á sentar á un estrado llano

que estaba á la mano derecha del Señor: é los Mirassaes que los tenian por los brazos, asentaronlos debaxo de un Embajador que el Emperador Chayscan, Señor del Catay, enviára al Tamurbec: con el qual le enviaba á demandar el trebuto que de cada año le solia dar. E desque el Señor vido á los dichos Embajadores ser asentados baxo del Embajador del Señor del Catay, envió mandar que asentasen los dichos Embajadores encima, é el otro debaxo dellos. E desque los ovieron asentado llegó uno de los Mirassaes del Señor, que dixo á aquel Embajador del Catay, que el Señor mandaba que aquellos que eran Embajadores del Rey de España su fijo, que era su amigo, que estoviesen encima dél, é que á él que era Embajador del ladron mal ome su enemigo, que estoviese debaxo dellos; el qual, Dios queriendo, entendia muy cedo facer enforcar, porque non se atreviese otro á le venir con tal embajada: é de alli adelante en las fiestas y combites que el Señor fizo, siempre los asentaron é ordenaron asi. E desque esto le ovieron dicho, dixeron al Truximan que lo dixese á los dichos Embajadores lo que el Señor facia por ellos.

E este Emperador del Catay se llama Chuyscan, que quiere decir Emperador de nueve Imperios, é los Chacatays lo llaman Tangus, que han por denuesto, que quiere decir Emperador Puerco: é es Señor de muy gran tierra, é soliale el Tamurbec dar trebuto, é agora non se lo queria dar. E desque los dichos Embajadores fueron ordenados, é otrosi otros muchos Embajadores que ahí estaban de otras muchas partes, é otra mucha gente, troxieron mucha vianda de carneros cocidos é adobados é asados, é otrosi caballos asados; é estos carneros é caballos que asi traían, ponianlos en unos cueros como de guadamacir redondos, muy grandes, y con asas de que trababa la gente para los llevar. E desque el Señor demandó la vianda, troxieron aquellos cueros rastrando gente asaz que trababa dellos, que los non podian traer, é venian resgando, tanta era la vianda que en ellos estaba: é desque fueron cerca del Señor quanto veinte pasos, vinieron cortadores que cortasen, é fincaron los finojos ante los cueros, é traían ceñidos unos

paños de labor, é en los brazos metidas unas mangas de cuero porque se non untasen; é echaron mano de aquella carne, é facian piezas della, é ponian en bacines, dellos de oro, y dellos de plata, é aún dellos de barro vedriado, é otros que llaman porcellanas, que son muy preciados é caros de aver. La mas honrada pieza que ellos facian eran las ancas del caballo enteras con el lomo sin piernas: é destes ficieron fasta diez tajadores de oro é de plata, é en ellos ponian eso mesmo lomos de carnero con sus piernas sin los jarretes: é en estos tajadores ponian pedazos de las tripas de los caballos redondas asi como el puño, é cabezas de carneros enteras: é de sí desta manera ficieron otros muchos tajadores é desque ovieron fecho tantos que abastarian, pusieronlos en rengles unos ante otros; é luego vinieron omes con escodillas de caldo, é echaron de la sal en ello é desficiéronla, é de sí echaba en cada tajador un poco como por salsa; ó tomaban unas tortas de pan muy delgadas, é doblabanlas de quatro dobles, é ponianlas sobre la vianda de aquellos tajadores. E desque esto fué fecho, los Mirassaes é privados del Señor, é los mayores omes que ahí estaban, tomaban de aquellos tajadores de dos en dos, ó tres, ca uno ome solo non lo podria llevar, é pusieron ante el Señor é ante los Embajadores é Caballeros que ahí estaban: é el Señor envió á los dichos Embajadores dos tajadores de los que ante él estaban por les facer honra.

E esta vianda non era puesta, quando era levantada é puesta otra: é su costumbre es, que aquella vianda que alli les dan, de la facer llevar para sus posadas; é si non lo facen, hanlo por baldon: é desta vianda fué traída tanta, que fué maravilla.

Otrosi es costumbre que quando alguna vianda quitan delante los dichos Embajadores, danla á sus omes para que lleven; é desta fué tanta puesta ante los omes de los dichos Embajadores, que si la llevar quisieran, les abastára para medio año.

E desque lo cocido é asado fué levantado, troxieron muchos carneros adobados é albondigas, é otros fechos de mu-

chas maneras: é despues desto troxieron mucha fruta é melones é uvas é duraznos; é dieronles á beber con unas escodillas, ó aguamaniles de oro é de plata, leche de yeguas con azucar, que es un buen brebaje que ellos facen para en tiempo de verano. E acabado de comer, pasaron por ante el Señor los omes que tenian en brazos el presente que el señor Rey le enviára; é eso mesmo el presente que el Soldan de Babylonia le envia: otrosi pasaron ante el Señor fasta trecientos caballos que aquel dia presentaron al Señor. E desque esto fué fecho levantaron á los dichos Embajadores é llevaronlos fuera, é de sí dieronles un Caballero por guarda que los guardase, é les ficiese dar todo lo que oviesen menester: é este Caballero era portero mayor del Señor, el qual les llevó á ellos é al dicho Embajador del Soldan, á una posada que era cerca desta donde estaba el Señor, en la qual avia una huerta é mucha agua en ella. E como los dichos Embajadores se partieron del Señor, fizo traer el presente ante sí que el señor Rey le enviára, é rescibiólo y tomólo, é ovo con él gran placer: é de las escarlatas partió luego con sus mugeres, señaladamente con la su muger mayor que llaman Caño, que tenia en esta huerta consigo: é el presente que el Soldan le envió, y los otros que ese dia le presentaron, non les rescibió, mas tornaronlos á sus omes que los guardasen: los quales los rescibieron é tovieron tres dias fasta que el Señor los mandó tomar: ca tal es su costumbre de non rescebir presente fasta tercero dia. E esta huerta é casa, onde el Señor rescibió á los dichos Embajadores, ha nombre Dilicaxa, é en esta huerta estaban muchas tiendas armadas de paños de seda, é de otras manera: é el Señor estovo en esta huerta é casa fasta el viernes siguiente que partió de aqui, é se fué á otra huerta é casa muy rica, qual mandaba agora facer, que avia nombre Bayginar.

E este dia vinieron todos los Embajadores que alli eran, á facer reverencia á este sobredicho nieto del señor Tamurbec, el qual podia aver fasta veinte y dos años; é era bazo é sin

barbas, é decian que se llamaba Señor de la India menor; é non decian verdad, ca el que agora es Rey é Señor natural de la India es Christiano, é ha nombre N. segun á los dichos Embajadores fué contado. E á la mayor ciudad de la India, que se llama Delieste, el Señor desta India é el Tamurbec ovieron en una batalla: á la qual el Señor de la India troxo mucha gente, é traía fasta cincuenta elefantes armados, que nosotros decimos marfiles; é á la primera batalla el dicho Tamurbec fué vencido del Señor de la India por ocasion de sus marfiles. E otro dia siguiente tornaron á su batalla: é el señor Tamurbec fizo tomar mucho camello, é cargólos de mucha hierba seca, é ponerlos en derecho de los marfiles; é quando fueron á pelear mandó poner fuego á la paja, é quando los marfiles veyeron contra sí los camellos ardiendo, foyeron. E diz que los marfiles han mucho miedo del fuego, por quanto han los ojos muy pequeños; é por esta ocasion fué el Señor de la India vencido.

Ante el Señor avia unos maderos é cuerdas de que trepaban é facian juegos omes, é los marfiles que el Señor tenia, eran catorce, é traían cada uno un castillo de madera encima, que eran cubiertos de un paño de seda, é en cada uno quatro pendones amarillos é verdes, é en cada castillo cinco ó seis omes, é en el pezcuezo de cada uno un ome con un focino en la mano, que les facia correr é facer juego: é los dichos marfiles eran negros, é non han pelo ninguno salvo en la cola, la qual han como camello, con unas pocas de sedas, é eran grandes de cuerpo, que podian ser como quatro ó cinco toros grandes; é el cuerpo han mal fecho, sin talle como una gran costal que estoviese lleno, é las cintas han derrocadas fácia ayuso como bufano, é las piernas muy gruesas é parejas, é el pie redondo todo carne, é tiene cinco dedos en cada uno con sus uñas como de ome negras, é non han pezcuezo ninguno, salvo luego en las agujas, que las ha muy grandes; tiene la cabeza apegada, é non puede bajar la cabeza ayuso, nin puede llegar la boca á tierra: é han las orejas muy grandes é redondas é

farpadas, é los ojos pequeños: é tras las orejas va un ome caballero que lo guia con un focino en la mano, é le face andar á do quiere: é la cabeza ha muy grande, fecha como una albarda de asno pequeña, é encima de la cabeza ha un foyo, é de la cabeza se sigue ayuso, do ha de tener la nariz, una como trompa, que es muy ancha arriba, é angosta ayuso todavia, mas como manga que le llegaba fasta el suelo; é esta trompa es foradada, e por ella bebe; quando ha gana, metela en el agua é bebe con ella, é vále el agua a la boca asi como si fuera por las narices: otrosi con esta trompa pace, ca non puede con la boca, que se non puede abajar; é toma en esta trompa, quando quiere comer, é revuelvela a la hierba, é tira é siegala con ella, como si fuece un focino, é de sí apañala con aquella trompa, e face un vulto, é revuelvela aquella, é metela en la boca, é de sí comela; é con esta trompa se mantiene, é nunca la tiene queda, salvo con ella haciendo vueltas como culebra; é esta trompa echala en el espinazo, é non dexa lugar en todo su cuerpo onde non llega con ella; é debaxo de esta trompa tiene la boca, é las quixadas debaxo tienelas como de cochino, é como de puerco: é en estas quixadas como debaxo tiene dos colmillos tan gruesos como la pierna de un ome, é tan altos como una brazada. E quando lo facen pelear, en estos colmillos trae unas argollas de fierro, é en ellas le ponen unas espadas, que son fechas como espadas de armas encanalada, é non es mas luenga que el brazo.

E es alimania muy entendida, que face muy aina é presto lo que le manda el ome que lo guia; é el ome que lo guia va caballero en el pezcuezo, é las piernas tras las orejas, ca non ha mas pezcuezo de quanto ome puede alli ir: é este ome lleva un focino en la mano con que le rasca en la cabeza, é facelo ir á do él quiere, que asi como le señala con aquel focino fácia do vaya, luego va allá; ó le face señal que vuelva atrás, luego vuelve muy aina sobre los pies de atrás, así como oso, é el su andar é correr es asi como de oso: él quando pelea, aquel ome que lo guia va muy armado, é el marfil eso mesmo; él el su andar es á saltos como oso, é á cada salto fiere con las espadas, que á cada salto alza la cabeza fácia arriba, é fiere quanto

falla delante: é quando quieren que peleen é vayan recio, el ome que lo guia, dale con aquel focino en la frente, que le face una gran ferida; é quando él se siente ferido da un gran groñido como puerco, é la boca abre la é va muy recio á do lo guian, é la ferida que le dan, luego esa noche la sana, si lo dexan al sereno, ca si lo metiesen so techado, moriría. Otrosi quando el ome que lo guia, le manda tentar qualquiera cosa del suelo, por pesada que sea, revuelve aquella trompa á ella é alzála en peso, é dala á los omes que van en este castillo. Otrosi quando aquellos que son en el castillo, quieren descender dél, mandanle que se abaxe, é estiende las manos á una parte é los pies á otra, é abáxase tanto que quiere poner la barriga con el suelo, é por las corvas de tras descenden los omes teniendose a unas cuerdas que estan atadas al castillo. E con estos marfiles facian ese dia muchos juegos, faciendolos correr tras caballos é tras la gente, que era gran placer: é quando todos corrian juntos en uno, parecia, que la tierra facia mecer en aquel derecho; é non ha caballo nin alimania tras quien vaya, que le ose esperar. E tengo de verdad según lo que en ellos ví, que en una batalla deben ser contados cada uno por mil omes; é asi los ponen ellos, ca desde que son entre gente, el su andar non es si non ferir á una parte é á otra; é quando son feridos andan mas sin ojos é pelean mejor: é porque los colmillos han muy luengos, é non pueden con ellos ferir salvo alto, despuntanselos, é allí baxo les ponen las espadas, porque fieran baxo, é andan un dia ó dos sin comer: é aún decian que tres dias podian pelear sin comer.

Selección de SOL Y LUNA.

L I B R O S

“DON CASTELAR”, por Juan P. Ramos. Círculo de escritores argentinos. Buenos Aires.

Todos los tontos de la tierra —desde el simpático tonto de capirote hasta el inaguantable tonto honoris causa— repiten que el estilo es el hombre. A pesar de que lo afirmen los tontos, el estilo es, efectivamente, el hombre. No en el sentido sin sentido con que lo afirman, sino en un sentido que les asustaría si se dieran cuenta de lo que dicen: el sentido del estilo. No el estilo de hacerse la corbata, ni de emborracharse, ni de olvidarse diariamente la llave de la puerta de calle, ni de robar, ni de conquistar mujeres más o menos conquistadoras, ni de practicar cualquiera otra costumbre propia de la vida de relación, sino pura y simplemente el estilo de ser. Porque para tener un estilo es, ante todo, necesario ser: ser hombre, ser un estilo. No estar en la tierra, sino ser en la vida. No padecer, sino sufrir; no estar alegre, sino ser alegre; no estar honrado, sino ser honrado; no estar triste, sino ser triste; no estar borracho, sino ser borracho (abstemio no se puede, en cambio, sino estar, por apremiantes motivos de salud física; nunca ser, por indiscutibles razones de salud moral); no estar religioso, sino ser religioso. Ser, como es el auténtico hombre; ser empecinadamente, para poder un día, dejando de ser lo malo que se es —porque sólo puede dejarse de ser lo que se es— para ser empecinadamente lo que se debe ser.

Ramos tuvo un estilo para ser lo que era y porque tuvo un estilo es lo que es. El hombre viejo —sin bombos encresponados ni platillos histéricos— revivió en el hombre nuevo. Unos rechinaron los dientes de indignación y otros lloraron casi de alegría. Pero su reviviscencia no asombró a nadie. Aquéllos y éstos le sabían con un estilo: un estilo que podría llamarse vocacional y que naturalmente le llevaría a la verdad; una manera de ser —de ser varonilmente— que, por ser un estilo no podía terminar sino siendo el verdadero estilo de un hombre ganado por la gracia de ser él mismo su estilo.

Ramos es lo contrario de un nuevo rico de la gracia. Este hombre nuevo es lo más parecido a un cristiano viejo. Cree que debe ser lo que es como creía que debía ser lo que era. Su resurrección a la esperanza del cielo le parece la cosa más natural del mundo. Por eso no le da por parafrasear la Biblia —los nuevos ricos dicen *la Escritura*—, sino que se contenta con seguir escribiendo como un escritor. No le da por sentirse un secretario privado de la Santísima Trinidad, sino que se contenta con saberse un jornalero que ha encontrado un Amo definitivo. El sabe que Dios le ha regalado una cabeza y que ha dotado a esa cabeza de un estilo y, en lugar de renunciar a la inteligencia recibida de Dios, en lugar de portarse como ciego porque ha visto de pronto una claridad extrañamente viva, pone su inteligencia al servicio de Aquel en cuyas manos se hallan todas las cabezas y todos los estilos y se porta delante de la claridad como un hombre que simplemente la mira porque la juzga una cosa perfectamente lógica y que la admira precisamente no tanto por lo que tiene de deslumbradora cuanto por lo que tiene de lógica.

Porque la lógica es el estilo de Ramos. No la lógica practicada como una esgrima decadente sobre una pedana de irrealidad, sino la lógica vivida como una función natural y necesaria: tan real y necesaria, tan apremiante y cotidiana como la digestión o como la salvación del alma.

Ramos no tiene una técnica: es él mismo un estilo. Una

técnica es una cosa extraña en cierto modo a quien la emplea; es la adopción por el hombre de un sistema de recursos y es la adaptación del hombre a ese sistema. La técnica en Ramos no se ve sino en cuanto se lo ve a él mismo, como no se ve la técnica del río sino en cuanto se lo ve con su presencia de agua y con el paisaje que le es inseparable. La técnica de Ramos es tan inseparable de él que puede decirse que no existe; que, en vez de tener él una técnica, es él un estilo: su propio estilo, el estilo de Ramos, insobornable e inviolable como una fuerza de la naturaleza.

No estoy hablando de un estilo literario: estoy hablando simplemente de un estilo. Porque la literatura en Ramos no es una profesión sino una manifestación. Sus cuentos no son el desfile de modelos que los modistos literarios organizan para acreditar sus aspiraciones marselescas de tratantes de blancas sentimentales, ni son las exposiciones de basura con que los proletarios del sexo consuelan la segunda adolescencia de los basureros sexuales. Son nada más —y nada menos— que una expresión de sí mismo: pedazos de su autobiografía —no de su autonovela— porque son manifestaciones de su propio estilo. El hombre natural no necesita hacer confesiones inconfesables para exhibir su alma: le basta con presentarse en público no con la desnudez de quien se acuesta desnudo con una querida desnuda, sino con la desnudez de quien se baña desnudo en el cuarto de baño, no con el desparpajo de quien roba profesionalmente una caja de hierro, sino con el desparpajo de quien se sienta a comer en su propia mesa. Naturalmente, con una naturalidad shakespeareana, Ramos nos sienta a su mesa para relatarnos las aventuras de sus invitados de ayer: almas simples de personajes a veces extravagantes que un día cualquiera se dieron un encontronazo con la intimidad; relatos que nos ganan, más que por el prestigio de la aventura vivida, por la voz del hombre que la relata: la voz donde vive el acento afirmativo y dogmático de una cascada, la voz que sólo puede pertenecer a un hombre que camina un poco como colgado de los hombros —entre

un querer asentarse en la tierra y un no me importa de lo que piensen los hombres—, la voz lapidaria que lapida la piedra del idioma y el idioma es una piedra caída de una estrella. Porque la voz de Ramos —del hombre de antes y del hombre de ahora, del hombre que vive en el mundo y que se sabe de paso en este mundo—, el estilo de Ramos, es un estilo que no padece de tiempo ni de geografía. —*IGNACIO B. ANZOATEGUI.*

“LA EUROPA TRAGICA”, por Gonzague de Reynold.

En épocas de revolución total, cuando el paso de un mundo a otro se manifiesta en todos los planos de la vida nacional e internacional, la confusión de ideas aparece como uno de los fenómenos típicos que caracterizan a dicho momento histórico. Hoy asistimos a la convulsión más profunda que la humanidad registra en su existencia y nuestro siglo no hace excepción a la regla. La civilización occidental ha empequeñecido al mundo, anulando distancias, acercando a los cinco continentes y obligándolos entre sí. Uno de los rasgos más salientes de esta acción es la ilustración de la masa a través de la prensa y del libro. Hoy, la información de la opinión pública ha alcanzado un grado de perfección tal vez insuperable. Pero el conocimiento detallado de lo que a diario ocurre en cada punto del globo, de las ideologías en pugna y de los intereses en juego, no supone precisamente la verdad. Por razones que es superfluo enumerar, tales intereses y tales ideologías procuran presentar los acontecimientos a través del cristal de la conveniencia propia. Y siendo por naturaleza la masa, incapaz de espíritu crítico, la falsa interpretación —inocente o premeditada— halla el terreno más fértil para su desarrollo.

De ahí la importancia trascendental de un libro como *La Europa trágica*, en cuyas páginas el pensador suizo Gonzague de Reynold, pasa revista a los acontecimientos, tendencias y formas de gobierno del mundo contemporáneo, juzgándolos e interpretándolos según el criterio católico.

Gran parte de la juventud presente se siente atraída hacia las doctrinas totalitarias, en especial fascismo y nacional-socialismo. Ello, en virtud de razones muy explicables, por cierto. En primer lugar, dichos regímenes están dirigidos de manera particular hacia el elemento joven. Además, la filosofía que los inspira es de naturaleza esencialmente dinámica, gira en torno a una concepción heroica de la vida y, de rechazo, preconiza el culto de la fuerza. Acción, espíritu de sacrificio y violencia, constituyen así otros tantos rasgos cuya afinidad con el desinterés y energía propios del temperamento joven, salta a la vista. En una palabra, las nuevas generaciones revolucionarias, miran con simpatía esta poderosa fuerza anti-racionalista y antiburguesa, por cuanto tiende a combatir el egoísmo, la rutina y el materialismo funesto de la era capitalista.

Pero el hecho de que una mística solicite nuestra simpatía, no dispensa a la inteligencia de su función reguladora sobre los impulsos del sentimiento. Y en este aspecto, *La Europa trágica* aporta elementos de clarificación cuya utilidad y divulgación urgente es manifiesta. Liga a M. Gonzague de Reynold una amistad personal con Benito Mussolini, a quien considera el más grande estadista del siglo XX. Mas no por ello tolera que pase desapercibida ante su mirada de historiador del presente, la incompatibilidad que separa a las filosofías fascista y cristiana. Con mayor rigor —proporcionado al grado de oposición que le separa del pensamiento católico—, considera al nacional-socialismo. Lo cual no es obstáculo, sin embargo, para que a través de páginas rebosantes de erudición, explique y comprenda a Hitler y su movimiento. Dedicar, en cambio, al régimen instaurado por Oliveira Salazar en Portugal, el capítulo más largo de la obra, y ello por considerar que el nuevo Estado portugués representa

entre las modernas formas de gobierno, aquella que más próxima se encuentra de la democracia cristiana.

Según él mismo lo anuncia en el prólogo —que es al propio tiempo un neto planteo de posiciones— M. de Reynold ha dividido su obra en tres partes. La primera consta de un capítulo preliminar, visión del mundo contemporáneo, seguido de otros seis dedicados al estudio de las ideas y acontecimientos políticos, sociales y económicos de la Revolución. El autor asigna a este vocablo el mismo sentido adoptado por Berdiaeff y otros escritores, es decir, que por él entiende el proceso ideológico cuyo punto de partida es el humanismo y el de llegada, la revolución rusa, pasando por el racionalismo del siglo XVIII, el liberalismo económico, el romanticismo y el socialismo.

Se inicia luego la segunda parte, ya aludida e intitulada "La Contrarrevolución Nacionalista". Tras una introducción substancial y breve, referente a las bases del nuevo Estado, sigue un estudio sobre el fascismo, a través de su doctrina y posibilidades. A continuación es abordado el tema alemán en dos capítulos, consagrado el uno a las anterioridades del nacional-socialismo, y el otro al nacional-socialismo en sí. Cierra esta parte el notable cuadro del Portugal de Salazar, que el autor ha visitado en dos oportunidades como huésped oficial del gobierno de Lisboa. De esta suerte, los regímenes personalizados por Mussolini, Hitler y el dictador lusitano, forman un magnífico tríptico que, por sí solo, bastaría para conceder a la obra un valor especial.

Sin perder en ningún momento el contacto con la realidad de los hechos, la tercera parte se eleva hasta un plano netamente metafísico, al encarar el complejísimo problema de la organización internacional. M. de Reynold conoce como pocos la Sociedad de las Naciones creada por Wilson. Estuvo en su Comité de Cooperación Intelectual desde la primera hora, y esta experiencia de veinte años lo autoriza para señalar los vicios congénitos de la institución y sugerir, al propio tiempo, las bases de una reforma capaz de devolverle la vida,

perdida a manos de los acontecimientos ocurridos en los últimos años.

Como una particularización del anterior, sigue luego un brillante ensayo sobre Europa y el problema de su unidad. Los dos capítulos finales tienen por sujeto el antropocentrismo, drama del hombre contemporáneo, y el teocentrismo, orden hacia el cual debe aspirar todo católico necesitado de restablecer el eje de la vida en su plano legítimo y verdadero. Las ideas morales y sociológicas que han caracterizado al siglo XIX, incluso el protestantismo agnóstico y liberal a cuya decadencia asistimos, son tratadas con rasgo sobrio y profundo para dar paso finalmente, a una serena afirmación de fe católica, la cual, a decir verdad, constituye el eje de todo el libro.

Esta obra, cuya versión castellana ha sido publicada en dos volúmenes, es un trabajo de apretada síntesis, pese a sus 640 páginas. Un extraordinario acopio de ideas, observaciones, análisis y sugerencias sin fin, le dan el carácter de libro de consulta. Sus capítulos obedecen a una concatenación rigurosa y pueden, no obstante, ser leídos separadamente, sin perjuicio del conjunto.

M. Gonzague de Reynold ha sabido canalizar su erudición formidable en la concisión, claridad y vigor que suelen caracterizar su estilo. Por eso esta obra, disciplinada y austera en su fondo, se lee con la fruición que suscita una página apasionante. — ALEJANDRO RUIZ GUIÑAZU.

“LYRA SACRA”, por Adriano del Valle.

De estos días es el *Misterio de los Tres Magos de Oriente*. Vienen allí, por el cielo color de estrella, los tres Reyes. Uno es nieve. Y otro, oro. Y otro, ébano. Gozo y alegría de

la noche con ventanitas cerradas, árboles iluminados y ese diálogo con Herodes. Le tiembla la barba florida a Melchor. Y florece una estrella en el cielo. En la noche solsticial le traen al Niño,

—*Pues se mueven los árboles, —ángeles santos
que se duerma mi niño, —tened los ramos*

—su presente de magia. Y a nosotros en estos días, sobre la barraúnda calvinista y los tractores del materialismo, nos traen, también, lo que de profunda alegría hay en las raíces cristianas de hoy: el “auto” y la poesía religiosa, que no atieren los siglos.

En los umbrales de San Silvestre sentimos derretirse el tiempo con la enumeración de estos motivos del año transcurrido: la representación de *El joven Tobías*, de Torrente Ballesster, las escenificaciones públicas de Barcelona y del Teatro Nacional de la Falange; la escenificación de *La Divina Pastora* y la publicación de *Lyra Sacra*, de Adriano del Valle, y las representaciones del Teatro Sacramental de Calderón en el Buen Retiro. Sobre estos temas fuimos encadenando así:

Hay eso que se llama *Weltanschauung*, actitud de captación ante el fluir de las grandes formas de una edad. Sí. Pues entonces las normas y las jerarquías españolas ante la vida y la historia son, por profundas y conmovidas, las religiosas. Porque nadie ha hecho como nosotros angustia propia las dos angustias más distintas e íntimas del linaje humano. La angustia del alma sin límites y la de la tierra sin confines. La angustia que secaba la sonrisa senequista y dejaba sin ráfaga las lonas marineras, más allá de las dos columnas. Estos dos pavores España los quemó en una sola alegría, que incorpora a su ser y a su fidelidad para compartirlas en siglos. Alegría de tierras nuevas, de descubrimientos, de carabelas sobre el mar. Cristiandad de almas, orillas de selvas y las islas. Alegría y cristiandad. Esto, habrá que decirlo de una vez, es toda nuestra historia.

Dos angustias resucitadas en luz de alegría, sin la devastadora moral de la tragedia griega, empapan nuestro teatro. El teatro cristiano, el “auto sacramental”, requiere un mundo al

otro lado del ecuador de la realidad, un trasmundo de magia y estrellas, mundo de Calderón. Y unas criaturas también al otro lado del orbe, de santos, de ángeles labradores de Lope, que se aposenten en su silencio. "Si quieres que una voz te acompañe, tiéndete al lado del río", se dice en *El Joven Tobías*. Ninguna otra en el vaso claro del mutismo, sino ésta del cristal. Calderón y Lope. Ya está dicho todo. Mundo y almas de nuestros "misterios". Este es el espacio incandescente donde se mueve toda nuestra poesía. Es decir, todo el teatro español. O sea, todo el *Gran Teatro del Mundo*.

Las heroínas de Ibsen y de las tragedias griegas de la Xirgu, tragedias senequistas, clave de sonrisas secas y liberales en el mundo romano, habían suplantado el acento limpio y nuestro, las limpias estrellas en cielos sobre la cima y el haz de espigas. Con fidelidad vuelve España, tras la contienda, a la voz que plegaba las almas. Andando sobre las blancas piedras de los poetas de hoy, que han vestido de luz de domingo y prados tiernos, de noches y constelaciones de plata, los escenarios donde, sobre el silencio, se empinan músicas y voces.

La Pastora llega al soto, —por marismas y adelfares.

En el cristal de estos poetas actuales: Adriano del Valle, Luis Rosales, Torrente Ballester, se doblan las claras mañanas. Los serafines han pintado de azul las nubes y desde el barandal celeste están dictando sus versos a estos poetas. Insistamos en lo que de recobramiento hay en esta reintegración al estilo del "misterio" y sus representaciones fastuosas. Tras la corteza frívola latía la estremecida fiebre religiosa, que trascala Vossler en el cielo cupular de Calderón. La piedra, la Catedral, el atrio. Y la estrofa sencilla y lisa. Dogma y liturgia. Espiga y estrella. Las almas en tránsito de agonía. Y las luces en violeta y azul. Y la vía láctea, arcangélica espada en el cielo. La profunda sutura espiritual de la piedra y el espíritu, —de la historia española y sus ethos religioso, es igual— entra aquí por los ojos de la cara. España, insinué otra vez, no ha de restaurar sólo los templos, las piedras románicas, sino también las voces románicas. La más hermosa labor de

cantería, de ritmo gremial de nuestro teatro, —que no se os pierda, poetas del Teatro Nacional —es esa de esculpir en nuestros telones, en vez de la máscara frívola, la voz patética y cristiana, cantando su voz y su gloria. Voz y gloria que son las de Calderón, reviviendo en las representaciones del Retiro.

Al oír estos “autos” en la noche solsticial que nos llega por el cristal de María, se recoge memoria y esperanza de la poesía religiosa del año. Un libro del P. Félix García y otro de Félix Ros, reflejaron los acentos cristianos de un fray Luis de León o los de un Pedro de Salas en *Afectos Divinos*. Y no olvidemos una vena, la más entrañable en nuestra poesía religiosa. Viene quebrándose bellísima, en esta noche ante los laureles de todos los caminos y del río tierno que enhebra el paisaje betlémico. Es Lope también quien ha bordado los más hermosos villancicos de estos días. Se renueva aquí una genealogía de poetas religiosos cuyo oficio y cuya estirpe fué el oficio y la estirpe de doradores, orfebres y bordadores. Lope, Juan del Encina, Valdivieso, Naharro. Dorador era Juan de la Cueva y nieto de doradores es asimismo Adriano del Valle, autor del más alto libro de poesía religiosa del año. *Lyra Sacra*, ennoblecido por su rareza y alarde tipográfico.

Entraña esto un sutil instinto. “La actitud típica de España, silabeó José María Izquierdo, es, al fin y al cabo, una actitud imaginera”. Imaginera, de dorados fastuosos, de santos en oros estallantes, de Vírgenes con su hornacina. De arcángeles san Gabrieles. Es, sobre el cruce de estos días pascales, una actitud de retablo de Salcillo. Con sus aguamariñas. Sus pastores. Sus nieves de rebaños. O de “belem”. De “belem” con estrellas de plata, con ríos trenzados en espuma y cristal y juncos en la orilla. Y en la orilla, lavanderas. Y

*Treinta casas, treinta huertos,
treinta establos de una vez.
El país es Galilea
y el lugar es Nazaret.
Cada casa con su aljibe,*

*cada establo con su buey
cada huerto con su higuera,
con su vid o su laurel.*

Viene la música de Rabel a enternecer este paisaje. Cae la nieve, la hermosura, al ritmo de estas voces. Viene el ángel sobre el cielo azul.

*San Gabriel les dice:
—Esperad un momento.*

Es un lenguaje que este día nos suena a motivos de ayer. Porque hay el tierno asunto que pone a las cosas del cielo cerca del trato familiar y de la patria, de la tierra, patria cotidiana y sencilla de los ángeles. Los bueyes lentos que aran. Y un pez como una flor, sobre el agua del río, donde la Virgen está

*en un rosal tendiendo
la ropa que empapara
sudor de carpintero.*

Es Adriano del Valle, máximo poeta español de la Virgen, quien en esta noche ritual del año, encendida de música y estrellas, nos trae los orígenes sacros del viento en la palma, del agua en el río y de la estrella en el cielo. — J. L. GÓMEZ TELLO.

“JEFES”, por Henri Massis. Editorial Sol y Luna. Buenos Aires, 1939.

“Parece próxima a terminar la época en que era necesario tanto valor para no ser revolucionario. Ha sido ella bien larga, y, para algunas almas altivas, bien penosa de pasar. Porque provocaba invencible disgusto ver a todo conformismo tomar el brillante ropaje de la independencia, al signo de la

audacia transformarse en estampilla o rótulo. El burgués, naturalmente, gustaba ponerse los guantes de la Bohemia. Jueces a lo Daumier oponían el espíritu a la letra; celadores a lo Courteline adoraban la espontaneidad mórbida, mejor aún morbosa; cornudos, más o menos estupendos, sólo juraban por los derechos de la pasión. El mortero de M. Homais molía incansablemente las "raisons du cœur" pascalianas. Se era intuicionista, ¿qué digo? se era subconsciente, se era onírico. El señor Luis Aragón "se sentaba con los pies calentitos en el sillón de la inquietud", mientras que el señor Haidigger profesaba ampliamente remunerado en la cátedra oficial de la angustia".

Estas palabras con que alude Eugenio D'Ors al "rappel à l'ordre" en las artes, constituyen el mejor encabezamiento para un comentario sobre el libro que dedica Henri Massis a los protagonistas del "rappel à l'ordre" en la política. También aquí la época del revolucionarismo forzoso toca a su fin; la palabra reacción ha perdido su sentido peyorativo, para designar simplemente la actitud de los que buscan, en la contemplación de los modelos clásicos, formas nuevas que nos hagan salir del atolladero a que nos ha conducido el desorden considerado como sistema.

Tengo la certeza de que cuando Georges Sand apostrofaba a Alfred de Musset lo llamaba "clásico". Seguramente el insulto que hoy emplearía una querida de Picasso sería el de "romántico" si quisiera dar en el blanco. Entre nosotros y no hace mucho se ha escrito un libro para defender al "más grande civil" de la infamante acusación de monarquismo. Esa misma acusación al ser juzgada luego por Carlos Pereyra pasa a ser un elogio.

El enfoque del problema político ha variado, las concepciones heredadas del siglo XIX —"l'ancien régime" de que nos habla de Reynold— se revisan y se las juzga insuficientes para dar razón de los hechos nuevos. Esta actitud fácil de comprobar constituye el punto de partida de Massis, y el testimonio de Mr. Eden que alega en su favor, no es sospechoso de parcialidad.

Pero al considerar las realizaciones concretas, fruto de ese espíritu de revisión, se imponen al autor las distinciones: por una parte los clásicos, los defensores de Occidente, los latinos, por otra el romántico, el hombre del "Sturm und Drang", el nórdico vecino al eslavo.

El fundamento de la distinción se perfila a través de los coloquios con los tres jefes latinos: Mussolini, Salazar y Franco.

La definición de Mussolini es magistral: "custos rerum"—el guardián de las cosas— de la cosa romana, "maxima, pulcherrima rerum". Vemos en el curso de la conversación que la cosa cuya custodia desvela al Duce no es la romanidad pagana, es el Occidente, obra del Cristianismo sobre la materia imperial. Al aludir a la posibilidad de formación de un tipo europeo, el Jefe romano se expresa con estas palabras: "A falta de un lenguaje común, de una filosofía común, de un principio espiritual idéntico —*beneficios ¡ay! perdidos*— a falta de una verdadera unidad...". Este sentido de lo que existió da la pauta de lo que espera realizar y pone de manifiesto la exactitud de la definición de Massis.

El coloquio con Salazar nos muestra otro aspecto de la misma obra. Nada más clásico, menos disperso en manifestaciones externas que apartan de la labor constructiva. Un tono dictado por las posibilidades del país, que no pretende embarcarse en una tarea imperial superior a sus fuerzas. El retorno paulatino de Portugal a los moldes tradicionales de convivencia: el desarrollo de la pequeña propiedad, la limitación de la competencia, el resurgimiento de la corporación, el respeto de la personalidad, la autoridad sin estatismo. Lo que Salazar condensa en su fórmula: "Me propongo hacer vivir a Portugal habitualmente" y que Massis desarrolla extensamente a la luz de la doctrina escolástica del *habitus*. Portugal no puede mover al Occidente con su propia impulsión, pero sí con su ejemplo. "La dictadura —dice Salazar al autor— es una cuestión de tacto". Esa obra honesta y escrupulosa del antiguo profesor mueve la admiración de intelectualidades

tan dispares como los Tharaud, Paul Valéry, Eugenio D'Ors, Charles Maurras y Mauricio Maeterlinck.

La entrevista con Franco tuvo lugar en Julio de 1938, antes de la victoria, y, por lo tanto, en momentos en que toda la preocupación constructiva del Generalísimo estaba subordinada a la condición previa del triunfo. No impide esa circunstancia desarrollar al Jefe con visión certera el panorama de la futura obra social y, sobre todo, esa concepción del universo espiritual de entraña netamente católica que es la Hispanidad, que la nueva España debe reconquistar y que despierta generoso entusiasmo en su interlocutor francés. Esa reserva de fuerzas todavía completas e intactas que la "España antimoderna" no ha querido emplear al servicio de un ideal caduco, basta para especificar su misión en la Defensa de Occidente al sentir de Massis.

La unidad de estas obras variadas entre sí estriba en su carácter de tributarias de la antigua comunidad europea, de la Cristiandad. Porque está en "las cosas" la acepta Mussolini, porque está en la base de su concepción del orden la aceptan Salazar y Franco. Este carácter común da al autor la base para diferenciar las realizaciones latinas de la de Hitler, con la que se obstina en confundirlas la más tendenciosa de las propagandas. La reacción de Hitler tendrá arraigo profundo en la mentalidad germana pero marca a no dudar "un ruta personal, netamente divergente de las vías del mundo occidental" ⁽¹⁾.

Este pensamiento, netamente expuesto en el capítulo inicial, se desarrolla en la última parte titulada "Ojeadas sobre la Alemania actual". La razón de la divergencia es fácilmente perceptible. La Europa tradicional ha recibido del Cristianismo su concepción del mundo y de la vida. El nacional-socialismo quiere ser él mismo esa *Weltanschauung*, esa concepción del mundo y de la vida. El enfrentamiento de dos concepciones "igualmente totalitarias y profundamente irreductibles" genera el antagonismo. Este rasgo fundamental no

(1) Martín HIERONIMI: *Pueblo en marcha*.

impide al autor reconocer y hasta admirar el aspecto positivo, la vitalidad, la exaltación de las virtudes heroicas del nacional-socialismo.

Pero donde hace Massis mayor gala de su rectitud de criterio, es al juzgar la posición de Francia ante ese avance hitlerista, ese negativismo absoluto, esa defensa de la personalidad humana por la coalición de sus peores enemigos, esa pseudo-mística de la libertad que ha llegado a ser "un conformismo de la oposición, de la negación, hiriendo toda afirmación de disfavor y de descrédito previo" (2).

A este respecto resume su pensamiento del siguiente modo: "Al estigmatizar al hitlerismo, que no es, por lo demás, sino una falsificación germánica de la autoridad y del orden, no se deja de añadir que Francia es la depositaria de los valores del espíritu y que es también su garante. Pero la mejor manera de protegerlos, de salvarlos, ¿no sería que ella manifestara por su cuenta su fuerza creadora y viviente? Desde ese fatal año de 1933 en que se nos muestra a Alemania sumergida en las tinieblas del totalitarismo y soñando con arrastrar a él al resto del mundo, ¿qué ha hecho Francia, que goza de todos los bienes espirituales, qué creaciones, qué grandes obras, qué ideas nuevas, verdaderamente originales ha dado? ¿No parece haber olvidado producir, como si sufriera ella también alguna extraña paralización del pensamiento? Nunca defenderemos demasiado los principios sobre los que nosotros, hombres de Occidente, fundamos nuestras razones de vivir; pero si no queremos que los pueblos llegados tarde a la civilización no vean en ellos sino un apego formalista, la servidumbre de una nación amodorrada en ideas muertas, no hay que hacer de ellos meros valores de repulsa".

El apéndice escrito con oportunidad de la visita de Hitler a Roma permite a Massis hacer resaltar la oposición de los dos pueblos, de las dos civilizaciones. Esta amalgama de elemen-

(2) Gabriel MARCEL. *Líneas de Fuerza*, en CIVILISATION, Octubre de 1938.

tos dispares es principal fruto de la desatinada política exterior francesa, que al seguir a Eden en su famosa campaña de sanciones, interrumpía el acercamiento franco-italiano intentado por Laval. Todo lo que siguió, en el gobierno de Blum, no hizo más que consolidar el Eje facilitando el Anschluss y la anexión de Checoslovaquia. Contra todo ello hace oír Massis su acre censura.

Cierra el libro con un examen de las posibilidades de una paz, en febrero de 1939, que importaría la solución de los diferendos con Italia y el consiguiente debilitamiento del Eje.

Si bien por desgracia estos vaticinios no se han cumplido, son muchos los acontecimientos ocurridos en este último año que hablan del profundo asidero real de sus observaciones. Así, mientras el hitlerismo no ha encontrado intrínseca contradicción en su alianza con Rusia, ella ha determinado de inmediato reacción en las dictaduras latinas: frialdad en Italia, franca repulsa en España y Portugal. La invasión de Finlandia ha fortificado esta posición de Italia que aparece hoy como la garante de la integridad de Hungría y Rumania.

Pero si esta observación minuciosa de lo real constituye de por sí el mérito principal del autor, hay otro que le aviene por razón de su nacionalidad. Sin rechazar nada —bien al contrario— de la esencia permanente de su patria, Massis ha sabido sobreponer su sentido de hombre de Occidente, de defensor del común bien público europeo a un exacerbado “chauvinismo”, y bajo este enfoque juzga serenamente, condenando sin ambages las actitudes francesas que traicionan la causa común por un interés local o partidario. Cuando en el curso de estos tres últimos años hemos visto a tantos maestros admirados acumular sofismas para defender errores o algo peor, sin otra razón que la de que se trataba de errores o intereses franceses, es mayor nuestra satisfacción al señalar la actitud de uno que no ha plegado a las vicisitudes del momento su línea de conducta. — *ALBERTO ESPEZEL.*

**“AUTOBIOGRAFIA”, por G. K. Chesterton. Traducida
al castellano por Antonio Marichalar. Espasa-Cal-
pe. Buenos Aires 1939.**

En ocasión de la muerte de Chesterton, Hilaire Belloc escribió en el semanario “Observer” de Londres, un sentido artículo, en el que decía en uno de sus párrafos: “¿Quién determinará si un hombre puede más con sus escritos o con su palabra, si es en ambos tan brillante, que ilumina todo aquello que toca? A veces, la palabra sola, en un pequeño círculo, ha tenido más efecto que cualquier escrito; a veces, quién puede legar a la excelencia con la escritura, carece de poder con la palabra. En Gilbert Chesterton estaban las dos facultades tan identificadas, que leyendo frases por él escritas, creo a veces que aún oigo su voz. Fué la suya una voz de la que continuamente aprendí algo, desde el primero hasta el último día que tuve la fortuna de oírla; adquiriendo por ella descubrimientos, explicaciones y definiciones que siempre aumentaban mi bagaje. Hoy no ha cesado de hacerlo. Ni cesará”.

En el mundo de las letras inglesas, los católicos en apretado grupo alrededor de los dos grandes maestros: Chesterton y Belloc, casi no podían escribir una línea sin buscar apoyo en su autoridad.

Desaparecido Chesterton, se sentían condenados a andar medio a tientas y quisieron entonces prolongar su existencia para que siguiera sirviéndoles de guía.

El primero en fijar sus recuerdos en un libro, fué W. R. Titterton, que había sido administrador del G. K.'s Weekly, y que publicó al poco tiempo de la muerte G. K. Chesterton, *A Portrait* que terminaba así: “... Aun está con nosotros. Está aún más cerca de lo que ha estado en sus últimos años... Marcha con nosotros, nos guía, es nuestro. Y esto no es un simple juego de palabras, una locura sentimental, es un hecho tan firme como el acero”.

Siguieron luego el libro del padre O'Connor, *Father Brown on Chesterton* y uno magnífico de Emile Cammaerts, *The Laughing Profet* que lleva como subtítulo: *Las siete virtudes y G. K. Chesterton*.

Al comienzo de su libro, decía Cammaerts: "G. K. Chesterton tenía muchos amigos literatos y la mayor parte de ellos están en mejores condiciones que yo para rendir homenaje a su memoria. Mi excusa al escribir este libro es puramente sentimental. Después de haberlo perdido, quise buscar consuelo en la relectura de algunas de sus obras. Antes nunca me había apercibido cuán natural era su estilo. Leerlo ahora, bajo la emoción de tan reciente pena, era estar de nuevo con él, sentir su presencia aguda e intensamente, reconocer a cada momento la entonación de su voz y el profundo cloqueo de su carcajada".

La *Autobiografía* que apareció después de muerto Chesterton, llenaría en realidad el vacío dejado por su autor.

Los que en vida se habían acostumbrado a la compañía de su voz, abriendo cualquiera de sus páginas lo tendrían de nuevo con ellos.

Para ellos, Chesterton pasa revista a los hechos más salientes de su vida, transcurrida en la época que es quizás en la historia del mundo, aquella en que se ha vivido más a prisa.

Chesterton señala en su libro, no sólo las transformaciones que él sufrió, sino también las que se operaron en las costumbres: "Había mucho en las ideas victorianas que me desagradaba y mucho que yo respeto; pero nada hay en las ideas victorianas que corresponda a lo que hoy se llama victoriano".

Y es de tener en cuenta el vértigo con que se vivía en los días de Chesterton, para imaginarse cuántos hechos le han de haber impresionado profundamente, y valorar así los que de entre todos ellos ha elegido para transmitirnos en su *Autobiografía*.

Por ejemplo, Chesterton estuvo en Roma en 1934 y visitó al Papa y a Mussolini, y si bien es cierto que cuenta sus im-

presiones en *The Resurrection of Rome*, nada dice de esas visitas en estas memorias.

Ni aun a su conversión al catolicismo, dedica Chesterton la extensión que nosotros desearíamos. Es verdad que con Chesterton no ocurrió lo que con Newman, en quien la conversión supuso una revisión de todo lo que había escrito y requirió una obra de la importancia de la *Apologia pro vita sua*, sino que muy por el contrario, Chesterton en 1929 en una dedicatoria a E. V. Lucas podía decir: "... En conjunto, sin embargo, cuando me ocurre cruzarme nuevamente con uno de estos fragmentos de mi pasado, felizmente olvidados, puedo en verdad alarmarme por la crudeza de su expresión, pero me sorprende en realidad el comprobar qué poco han cambiado mis convicciones fundamentales. Porque mi convicción final, que fué también una conversión, no vino a destruir sino a completar".

Sin embargo, el libro es casi como una confesión general, desde el nacimiento en una familia de la "anticuada clase media", pasando por los días de colegio, por la iniciación en el socialismo y la vida periodística de Fleet Street —que era como un segundo hogar para Chesterton— hasta los más altos destinos de ardiente perseguidor de la Verdad y la Justicia, del brazo de Belloc y de su hermano Cecil Chesterton.

Belloc ocupa sin duda un lugar primordial en la vida de Chesterton, y sin saber otra cosa de ellos que lo que dice la *Autobiografía*, no puede uno menos que percibir hasta qué punto se habían identificado.

Alguien atribuyó a Bernard Shaw la invención del nombre *Chesterbelloc* con que aparecían sus nombres unidos, en las novelas de Belloc ilustradas por Chesterton, que son verdaderas piezas maestras de sátira política y de costumbres.

Todo el libro está lleno de referencias a Belloc, y el capítulo "El retrato de un amigo" es un homenaje de cariño y admiración de Chesterton, hacia el hombre que tanto influyó en su conversión al Catolicismo.

A Cecil Chesterton también recuerda como a Belloc, en las luchas por la verdad que le apasionaban, y repite en más

de una ocasión su certeza de que, en su hermano, la guerra arrebató una vida que estaba llamada a grandes destinos.

Su esposa y la esposa de Cecil ocuparon también en su vida lugares de privilegio; la primera tan identificada con él que con él adoptó la resolución más trascendental de su vida; y la otra, nos aparece como empeñada en llenar el vacío dejado por la muerte de Cecil trabajando a la par de todos en *New Witness* y en *G. K.'s Weekly*.

Otros nombres se ven también citados con frecuencia: George Bernard Shaw era como una obsesión en Chesterton. Comprendía éste la aceptación y el ascendiente que había conquistado Shaw entre los ingleses y casi no hay libro en que no refute alguna afirmación suya. Cuando nos cuenta la enfermedad que le postró y tuvo imposibilitado de trabajar a principios de la Gran Guerra, dice que cuando experimentó síntomas de mejoría "... como quien reasume la rutina normal de su vida, comencé nuevamente a responder a Bernard Shaw".

El padre John O'Connor, que le sirvió en cierto sentido de inspiración para crear su famoso *Father Brown*, y que había de oír su primera confesión, recibéndole así en la Iglesia de Cristo; E. C. Bentley, amigo de los días de colegio hasta los últimos años de su vida; Ronald Knox, que luego había de hacer el panegírico de Chesterton en el funeral que se rezara por su alma en la Catedral de Westminster; H. G. Wells, E. Y. Eccles y tantos otros, son figuras que le acompañan en sus recuerdos como lo hicieron en su vida.

Este es, en fin, el libro cuya traducción comentamos. Tan rico en sugerencias que, leído dos y más veces, como debe ser leído, de cada lectura surgiría una nueva conclusión, que siempre sería una nueva enseñanza.

Hace ya once años, Emiliano Mac Donagh en el número 34 de *Criterio*, justificando una excelente traducción de Chesterton que hiciera para esa revista, hablaba de la familiaridad con que éste parafrasea —porque no "cita" y eso es lo terrible— a Shakespeare, la Biblia y a todos los grandes clásicos,

lo que hace casi imposible captar totalmente el sentido de sus frases, porque habría que saber tanto como él.

En este caso, sin embargo, Marichalar ha podido cumplir su tarea, y a los méritos de la obra, debe añadirse entonces, el de una buena traducción. — *COSME BECCAR VARELA*.

“NUEVO GLOSARIO — LA TRADICION”, por
Eugenio D’Ors. Tercera Serie. Agosto-Diciembre
MCMXXXVII. Buenos Aires, 1939.

Con su expresión vivaz, con su natural lenguaje, D’Ors va como palpando la periferia de las cosas, atendiendo solícito a los recovecos que de ellas forman parte también, y, vigilante la mirada, si cuida del matiz, del detalle que pareciera inútil, es porque lo lleva al sentido verdadero de las cosas, a su intención auténtica; instrumento apropiado, estrictamente apropiado al cauce de las ideas *orsianas*.

Enhebra los diarios sucesos, humildísimos en su mayoría, con olvido imperial de localismos, y los usa de trampolín para poner en limpio las viejas ideas salvadoras, con una ahondada comprensión del mundo moderno.

Son notas, a menudo, de gracia y de humor, no de clásica ironía, un poco extrañas a la literatura española.

Lenguaje natural, hemos dicho, a la cabeza del comentario, y, no a pocos, chocará el calificativo, porque acostumbrados a las podadas líneas congeladas, a la pura prosa rectilínea, secada como está, en tantos, la elocuencia de la vida y de la expresión que la accede; la elocuencia de la vida, ni el énfasis ni la retórica.

Decimos lenguaje natural, aunque técnicamente sea len-

guaje artificial, para significar la suelta frase y la frescura que desprende la savia que se siente correr por entre las palabras, y el todo trabado en la recia arquitectura del período.

Así ha de entenderse lo del lenguaje natural (lenguaje hablado, dirían los lingüistas), que puede engañar, porque nada más hecho con arte que el habla *orsiana*, que ha logrado dominar las fuentes del español tras de haber olvidado, adrede, el dialecto indígena.

Tal vez haya sido el camino, uno de los tantos, para vivir la idea del Imperio Romano y no sólo la huella del tratadito de Dante *De Monarchia*, que tenazmente vuelve en sus anotaciones.

Escribió éste en latín mucho de su obra, todos los aparejos que iban a servir a su labor genial, necesarios, que asentaron las bases del romance italiano, y diéronle la medida de la belleza a alcanzar.

Nuestro autor, por más lógico sentido, llega a la plenitud de su fuerza, recogiendo la propia experiencia depurada; lecciones ambas que hemos de aprovechar.

Curioso el parentesco que se establece, a poco andar y sufrir el encanto de este libro de D'Ors —pensamiento y forma— más por la intención de la prédica y la amplitud de la visión, más por los remedios lúcidamente ofrecidos, cada cual en su campo y trascendiéndolo, con Hilaire Belloc, el latino-inglés, y Paul Claudel, el universal por antonomasia.

Belloc, alterna la labor paciente del historiador de raza con la sonriente del humorista, —connatural y privilegio casi del inglés de ley, de sólo él; y, valido de ambos formidables brazos retoma la tradición inglesa, poniéndose en camino a Roma.

Claudel, el católico, —tomando en su significado etimológico el vocablo y también en el definitivo—, ha recogido, por una parte, los hilos constitutivos de la naturaleza y de la sabiduría orientales, de los símbolos concomitantes, ahincadamente y en largos años; por la otra, en la sangre traía la tra-

dición europea occidental; pudo entonces, con el don nativo, poético-dramático, con la experiencia religiosa indelegable, con el diario trato de los libros sagrados, dar su sentido convergente pleno a las dos civilizaciones, componiendo el himno de las criaturas más genuinamente humano porque también divino.

Logra D'Ors, en este libro, que su voz y su idea alcancen el temple justo, merced al propio genio y merced al recatado sufrimiento militante que transparece a lo largo de sus páginas. — *GASTON TERAN ETCHECOPAR*.

“SOLEDAD, SOLEDADES...”, por Juan B. Mihura.
Domingo Viau y Cía., editores. Buenos Aires, 1939.

Un libro de poesía que no nos traiga un consuelo no es verdaderamente un libro de poesía. Podrá ser un libro de versos, pero no un libro de poesía. Podrá ser un anecdotario de estados de alma más o menos afortunados y más o menos cotejables con nuestros propios estados de alma presentes o pasados, podrá ser una exposición de trofeos ganados a fuerza de suerte y de puntería por el camino que lleva a la poesía, podrá ser una kermesse poética donde alguno acierte con la botella de sidra que necesitaba para no volverse con las manos vacías o donde alguno encuentre la sonrisa de una bella vendedora en el kiosco de un recuerdo, pero no será un libro de poesía.

Un libro de poesía es una cosa mucho más seria que todo eso: es un libro esencialmente limpio. Puede decirse que

cualquier libro limpio —un libro de versos o un libro de álgebra— es un libro de poesía. Porque la poesía es esencialmente limpia: limpia de cuerpo y de alma, vale decir, limpia de imaginación y de espíritu; limpia y definitiva como si fuera el álgebra de la limpieza.

Sin trucos de fotógrafo metafórico, sin fraudes de político poético, sin concesiones y sin desplantes, con la naturalidad de quien tiene algo que decir y lo dice naturalmente. Juan B. Mihura ha escrito un libro de poesía verdadera; mejor dicho, ha reflejado una realidad de poesía, porque el suyo no es un libro compuesto sino una realidad encontrada, un encuentro donde el verbo *trovar* recupera su acepción antigua de *encontrar*. El ha encontrado a la poesía y nos la ha traído para presentárnosla, no con la prepotencia del poeta guarango que para afirmar su machismo carnavalesco lleva del brazo a la poesía como anunciando a los cuatro rumbos que él la maltrata, sino con la inocencia del niño que se aparece en lo alto de la escalera tomado de la mano de un hada, delante de la familia reunida; con la inocencia del niño que nosotros creíamos durmiendo y que una noche cualquiera nos revela su desvelo de niño, el desvelo de nuestro propia niñez.

Porque, indiscutiblemente, la poesía es una recuperación de la infancia, y, además, es una recuperación ejemplar. No hay auténtica poesía si no hay apostolado poético: recreación poética de un paisaje interior que nos gane o de un pasado interior que nos libre de un presente; recreación poética de un paisaje interior que nos convierta en poetas o de un pasado interior que nos recuerde la obligación de ser poetas, que nos recuerde la obligación de volver a tratar a las hadas, aunque no sea más que para conversar con ellas un instante. El libro de Mihura es, por lo menos, un puente tendido hacia esa obligación: el puente que nos convida a cruzarlo y que nos obliga a ello recordándonos que existe un puente que une el territorio de nuestra vida marchita al territorio de la vida inmarcesible; el puente que sirve para reconciliarse

humanamente con ese prodigio de realidad a un tiempo humana e inhumana que se llama la poesía. La poesía que, con palabras suyas,

*a lo lejos se pierde
deshecha por el viento que la muerde,*

para volver a señalar al hombre con las cinco puntas de la estrella de la iniciación, al niño ahijado que con una estrella en la frente se adelanta al encuentro del hada:

*Aquel que cuando danza,
al viento desplegado todo el manto,
a sí mismo se alcanza,
como la nota al canto
o a la congoja silenciosa el llanto.*

IGNACIO B. ANZOATEGUI.

“LA CRISIS DE NUESTRA CIVILIZACION”, por
Hilaire Belloc. Editorial Sudamericana. Buenos
Aires, 1939.

Es posible escribir la historia con el propósito de decir lo que sucedió en época determinada, e igualmente posible escribirla con el propósito de decir lo que no sucedió en época determinada. Basta enunciar la premisa para adivinar el juicio de valor que inmediatamente pronunciará el sentido común: en el primer caso tendremos historia verdadera y en el segundo historia falsa. Pero el sentido común siempre ha sido muy maltratado en campos del conocimiento. Naturalmente, hay

algo exacto en su valoración: cuando yo afirmo que en tal fecha ocurrió tal cosa y la tal cosa no ocurrió en tal fecha ni en ninguna otra, hago historia falsa. El escollo está en el primer término del juicio, porque sucede que la mayor parte de la historia falsa —espontánea o premeditadamente falsa— se ha escrito sobre la base de hechos verdaderos. Casi me atrevería a decir que cuando mayor y más deliberado es el propósito de falsear la historia, mayor es el acopio de hechos verdaderos de que se prevale el historiador. Así, a nadie se le ocurrirá decir: “Isabel de Inglaterra fué una gran mujer por su honestidad”, sino que nos dirán: “Isabel de Inglaterra fué una gran mujer por su energía” o “porque tuvo la clara visión de que en el mar estaba la grandeza de su patria”; contrariamente, nadie nos dirá: “Felipe II fué un monarca detestable por el total abandono de sus funciones”, sino que nos dirán: “Felipe II fué un monarca detestable por su severidad con su hijo natural o por haber ordenado el tormento de Antonio Pérez”.

Si solamente se falseara la historia con hechos inciertos, la tarea crítica sería sumamente sencilla, pero su intrincada dificultad estriba en que la historia se falsea con hechos ciertos. La historia no se hace con la simple acumulación de hechos individuales, se hace abstrayendo de los hechos individuales, ya para formular un principio de vigencia general, ya para asignar a un hecho determinado carácter sintomático, en cuyo caso la generalidad se oculta bajo la máscara de lo individual. En uno y otro caso se rompe el igualitarismo democrático de los hechos ciertos por la imposición de una jerarquía. Y al referir este proceso entramos en el dominio propio de la falsedad histórica, porque en los criterios de jerarquización tiene su natural asiento la arbitrariedad o la mala fe del historiador.

En este punto de análisis el desaliento se apodera del que investiga: “Si el acontecer histórico suministra material para toda suerte de esquemas —se dice— no existe posibilidad de

un lenguaje común sobre estas materias". Pero el desalentado no marchará mejor encaminado que el crédulo. Es cierto que el acontecer clama por una jerarquía, mas la jerarquía no es una construcción artificiosa; su mérito estriba en su fundamento en la realidad; hay jerarquía verdadera y jerarquía falsa o arbitraria y por tanto hay historia verdadera o historia falsa.

Este problema crítico ha preocupado con seguridad a Belloc en el curso de su extensa labor histórica y ahora, al iniciar su esbozo del conjunto de la civilización occidental, encuentra oportunidad para reseñarlo. Los dos primeros postulados que allí sienta hacen al carácter jerárquico de la disciplina: "La verdad histórica es un asunto de proporción", "La religión es el principal elemento determinante que actúa en la formación de toda civilización". Ya tenemos el criterio de subordinación. El postulado siguiente se refiere a las vías de investigación: "La evidencia sobre la cual descansa nuestra construcción histórica debe incluir mucho más que simples documentos". Finalmente, el cuarto principio fija la posición del historiador en la totalidad de la obra: "La verdadera historia es objetiva".

Determinadas así la posibilidad y condiciones de su conocimiento, el autor se dedica de lleno a su encuesta. Imposible seguirlo en cada uno de sus desarrollos de por sí escuetos y medulares, donde la síntesis se ha llevado a su máximo. Con seguridad de trazo describe el cuadro completo: en el gran cuerpo del Imperio, del que la vida se retiraba más y más, se infunde un nuevo espíritu que ha de salvarlo. Nuevos pueblos convergen y se incorporan a este todo; otros, por el contrario, intentan aplastarlo desde fuera (asedio de la Cristianidad), lo que ocasiona la lucha, "el temple", y el triunfo o al menos la estabilización de los frentes. A este "temple" sucede la plenitud, la alta Edad Media, "la más alta y mejor civilización de cuantas recuerda la historia", en la que las virtualidades entrañadas por la Cristiandad se desenvuelven armónicamente. Pero tal plenitud no perdura y esta vez el peligro

no viene del exterior: la unidad se resiente primero y se resquebraja brutalmente luego en el estallido de la Reforma. Como antes veíamos desarrollarse el potencial armónico y unitivo, asistimos ahora al desenvolvimiento del potencial disolvente que la Reforma implicaba. Sobre el maltrecho cuerpo de la Cristiandad se acumulan los males: la pérdida de la base moral y espiritual común e indiscutida, el incremento de los localismos hostiles, la centralización y predominio de la riqueza, la esclavitud creciente de los desposeídos, finalmente la rebelión de éstos que determina la crisis final a que asistimos: el comunismo.

Pero deteniéndome aquí, daría muy imperfecta noción de la obra, ya que el carácter de disquisición académica le es totalmente ajeno. Por muy principal y cuidada que sea en ella la investigación histórica, *La Crisis de Nuestra Civilización* es sobre todo una obra vivida, la obra de un hombre del siglo XX que percibe el clima de catástrofe en la atmósfera que lo rodea, que se indigna ante la actitud impávida de los que permanecen en la inmovilidad de su rutina cotidiana y que interroga a la historia para arrancarle el secreto de la vida del organismo amenazado. Vuelve con el resultado de su encuesta, no para envolverlo en los algodones de la ciencia erudita, sino para "gritarlo sobre los tejados". Y la clave que ha arrancado a la historia es ésta: somos la obra del Cristianismo, de la Iglesia Católica, crecimos en la medida de nuestra adhesión, nos disgregamos en la medida de nuestro alejamiento, y sólo una vuelta radical hacia sus eternas verdades puede salvarnos en las actuales circunstancias. Al darnos así su visión del drama de la Civilización, que identifica con el drama de la Cristiandad, nos da también sin proponérselo la clave del drama de esa primera espada de la Cristiandad que se llama Hilaire Belloc. Tal la visión, tal la lucha; ni espejismos, ni desfallecimientos; una percepción clara del fin, una persecución incansable de su logro.

Dos lecciones en una sola obra. — ALBERTO ESPEZEL.

"EL FEDERALISMO ARGENTINO", por Ricardo Zorraquín Becú, "La Facultad", Buenos Aires, 1939.

De ese federalismo argentino de nuestras reminiscencias cívicas, más allá del bien y del mal, depósito sagrado de los gigantes padres, no se propone hablarnos Ricardo Zorraquín. Entiéndase bien: no se trata de una farragosa excursión alrededor del tópico que acabó por ser entre nosotros el federalismo. No se prevenga, entonces, el lector aprensivo contra la aparente impermeabilidad de un título que no es sino sencillo en las manifiestas intenciones del autor, pero que un poco solemniza la innumerable fuerza de la costumbre. Lo anquiloso es negación de movimiento, una adherencia pertinaz a lo exangüe: aquello de insuflar al cabo de una realidad agostada, su teoría indiferente al episodio vital. Hay tópicos más o menos anquilosados, pero el tópico es, en suma, una parálisis. Y volver el tópico a la vida y la vida al movimiento perimido es una cirugía de milagro.

Por esta línea de brujuleo vital —que es una línea de fuego porque con la vida se restaura el riesgo— sentido existencial que es un calar el íntimo genio de las cosas— se orienta la perceptibilidad del autor, en una tentativa de reverdecer en la nueva contradicción los planteos envejecidos por la cátedra oficial. Por eso su libro es tan feliz y tan apretado el desarrollo por sugerencias que nos prestan ojos para ver lo que no escatima, pero recata, la ponderación, premeditada y exacta, del autor. Enseguida advertimos la clase de inteligencia de éste, su vocación de madurez, la limpia seguridad de su modo. Ya las primeras páginas, por imperio de esta virtud concisa que es el discernimiento, promueven la búsqueda del estado de la cuestión. *Status quaestionis*. Tal aptitud de acertar seguramente, en el discrimen de las cosas, es lo que llama De Maistre, en dos palabras, "conciencia intelectual": una revelación interior de la inteligencia elegida que aferra, impulsivamente, a la verdad y rechaza el error, aun antes de que todo se formule. Discierne, pues, Ricardo Zorra-

quín y, por ende, puede juzgar aunque a veces se limite, retenido por una prudencia de especie austera (que es la antípoda de la prudencia inmoral de los importantes) a distinguir entre la variedad de los problemas el aspecto propio de cada cual, sin comunicarnos su asentimiento por una u otra solución. Su prudencia que es, si bien se mira en él, seriedad, no le consiente el escándalo. Puesto a hacer historia, se somete al menester formal de la disciplina. Pero esto, que se pudiera creer frialdad, tampoco lo inhibe sino que lo exhorta a laborar su explicación sobre la dura verdad de los hechos, para que empalme a la secuencia histórica, la apreciación concreta de los sucesos, de cuya revista se infiere la faz siempre actuante del pasado; porque el raciocinio histórico es, por excelencia, inductivo. Y con escrupuloso don de orientarse, Ricardo Zorraquín sitúa, y precisa exactamente la ubicación, al federalismo —problema de secuencia histórica— a través de tantos hechos que lo encubren o lo descubren. Y establece sus conclusiones sin apuntarlas con lo inédito, sin recurrir jamás al involuntario secreto de los archivos. Su bibliografía, por cierto muy nutrida, está demasiado provista de autores consagrados —¡ay de los críticos!— y es, en esa parte, inocua. No tiene ningún duende, como diría García Lorca. Y en ello finca —precisamente— la absoluta originalidad del libro: Ricardo Zorraquín logra un escorzo perfecto del federalismo informando el material que le suministran los demás. Ascenso y descenso del federalismo pudo haberlo llamado a su autor, si para su desventura hubiese adolecido de veleidad literaria; puesto que el libro muestra la génesis de la estirpe federal y su paradójico exterminio, cuando, bajo el compromiso de su mestización, le dió existencia escrita la carta constituyente del 53.

Es varia y distinta la acepción del federalismo. La social y la política. Había un federalismo natural, telúrico, espontáneo, y por todo esto profundamente arraigado, algo así como fué la tradición europea de los fueros, y había un federalismo político, en sí mismo indiferente a la sensibilidad propia de esta tierra, que era, sin embargo, auténtico en sus hombres pero artificioso y advenedizo en su atuendo doctrinario. Había

un contenido federal y un continente federal, una realidad federal y un tópico federal. Y sucedió lo que es la ley del desnivel: la caída; lo que tiene que suceder cuando la inteligencia que se angosta no sabe o no consigue embalsar la grita ancha de la tierra. Desaparecidos los caudillos —que fueron una expresión auténtica pero no única, ni la más pura del federalismo social— porque los caudillos son, sobre todo, lo político— se perdió el instrumento de la fuerza federal. Y abatidas las hirsutas lanzas, las lanzas de las desarrapadas montoneras, del federalismo político quedó, a la hora mortecina y triste en que el sol se ponía para el interior, el candombe de las parrafadas institucionales con que decoraban sus instintos de autoridad los mandones de provincia, para que después, la oligarquía liberal lo recogiera como antecedente y precedente de la organización. Y soterrada bajo todo esto se ahogó, por falta material de aire, una cosa selecta y tan antañosamente nuestra: la sociedad de señorío parejo donde habitaba la hidalguía y donde acunó, así, en pleno siglo XIX, un patriciado que si no supo pensar, conoció, en cambio, el sentido mediterráneo y a la vez universal de la vida.

Al considerar la cuestión histórica, el autor, como es justo, entronca nuestra existencia libre —en unidad de ser— con nuestro pasado colonial. Al comienzo del itinerario recorrido, aparecen las ciudades fortalezas, los alcázares, al borde de los caminos reales. Las fortalezas se ensanchan y la ciudad se aleja de la urbe y administra su expansiva influencia; es, un poco, la ciudad antigua. El régimen español favoreció al interior. Las famosas trabas opuestas al comercio internacional de las colonias no implicaron nunca una política exclusivamente metropolitana. El comercio colonial se distribuía conforme a un plan de equilibrio, si se quiere, artificial, pero que aseguraba un orden natural de cosas. Desaparecidas esas trabas por las reglamentaciones libertarias sucesivas, ya en 1809 Fernández de Agüero —contra quien litigó Mariano Moreno en su famoso alegato— denuncia otra invasión: *“Hemos visto hasta lomillos y caronas trabajados en Londres; hemos visto ponchos y tenemos noticias que se fabrica hasta estribos de palo, cinchas*

y otros artículos... ¿Qué será entonces del cordobés, del santiagueño, del tucumano, del paraguayo, del cochabambino?"

Y con los Borbones en España empieza la preponderancia de Buenos Aires, como un trabuco que se descarga contra el interior. Córdoba tiene desde comienzos del siglo XVII una Universidad. Córdoba es la ciudad de los latines, de las vigiliadas de los deanes, y de las trasnochadas escolásticas. Y la lucha colonial entre la ciudad del puerto y las del interior, deviene acto al tiempo de la revolución. "Manejada —afirma sin ambages Zorraquín— por un grupo reducido de iniciados que buscaban la transformación radical de las instituciones coloniales, la revolución — sin calor popular en su origen y sin ramificaciones en las demás ciudades del interior— tuvo que ir desarrollándose en medio de las vicisitudes bélicas que su propia actitud provocaba, y creando ex nihilo un aparato administrativo y de propaganda que era necesario hacer partir de Buenos Aires". El escolar paralelo entre Saavedra y Moreno resulta novedoso en la interpretación del autor. Del último, dice que "sus escritos no alcanzan a substraerse de esa tacha de urgente improvisación que caracteriza la obra periodística". Saavedra "era jerárquico y disciplinado" pero hombre "de inutilidad mental". Al grupo continuador de Moreno lo califica —certeramente— de "minoría intrigante, ávida de cambios institucionales, que busca realizar por sorpresa la transformación del país, importando la legislación adecuada", grupo liberal que "más que la independencia política le interesaba la reforma constitucional que habría de permitir aplicar en estas tierras adormecidas por el quietismo colonial, las teorías y los principios que primaban en Europa". Un capítulo sobre el liberalismo metropolitano, en el que se contrapone la genealogía anárquica de la revolución a la cultura que florecía en la época colonial —"asentada sobre las bases firmes de la teología católica, —subrayemos la comprensiva definición del autor, en la que asoma el reproche actual de una experiencia— la enseñanza era exclusivamente humanista: tendía a formar inteligencias más que a difundir conocimientos"— y otro sobre los hechos econó-

nicos, cuya valoración teórica se expone en una nota plena y breve, lo lleva a un esfuerzo de síntesis, de conclusiones. En la lucha por la hegemonía, a la revolucionaria, virreinal primero, Buenos Aires, le fué más fácil triunfar porque cuando un régimen se descabeza, no triunfan los descabezados, sino los guillotinaros, no orientan las costumbres sino las excen-tricidades, no manda la tradición contra la época, no puede la inercia que trae el ayer sobre el fantástico hoy de las ideas. Y el Buenos Aires de tildes reaccionarios, el pulcro y el escan-dalizable, el de los alcaldes que desconfiaban del francés Liniers y que una vez, en 1811, reunidos condenaron las obras de Rousseau en escrutinio incruento, no sobrevivió mucho a la caída de Rosas. Precisamente por porteño, Rosas no fué sólo un caudillo, ni fué un caudillo en el sentido medio folklórico de la palabra. Rosas encarnó vitalmente el federalismo social, en su más profunda condición telúrica y atracción de arraigo. Y si su homenaje a la bandera federal tuvo un arrastre inol-vidable, fué porque, como ningún otro, le dió a la fuerza del lema su representación social preclara y porque, también como ningún otro, apreció para despreciarla, la inoperancia falaz de su doctrina y de la pretensión de redactar la ley. Y así Rosas fué genial según la etimología feliz de la palabra. *Genus*.

Rosas es, en la historia argentina, la hora de la verdad, como le llaman los diestros al toreo. La hora de la verdad, la hora maciza y plástica de la lidia. Y la época de Rosas es una tauromaquia histórica. Esto, todo esto, no está en las conclu-siones del autor pero de ellas lo podemos desprender sin con-tradecirlo ni contradecirlas. Su juicio sobre Rosas no tiene de medurado más que la parquedad del tono y la estrictez pen-sada del propósito. La oración fúnebre es un panegírico, pero el panegírico no es una oración histórica. Rosas, sostiene Ri-cardo Zorraquín, interpretaba un modo de sentir, más que de pensar. Un modo de sentir social. "Era realista, de un rea-lismo concreto, limitado a los problemas del momento, in-capaz de incubar planes de gran envergadura o de acometer

transformaciones fundamentales; porque estas eran materias reservadas a los ideólogos que despreciaba". Quien no vea ahí, en ese pero a Rosas, la leal formulación de un rosista convencido, dilapida su entusiasmo histórico en obsequio de la política y corre el riesgo de no ver en política lo que de la historia ha quedado por realizarse.

El análisis doctrinario que en el libro se arrima al estudio histórico, evidencia la agudeza —esta vez jurídica— del autor desbrozando la significación de los conceptos con muchas ganas de dar con el derecho natural. Su distingo, por ejemplo, entre soberanía y poder —absolutamente original— derriba la ponzoñosa influencia del mito leguleyo. El poder es una cosa y la soberanía es otra. El poder es una cualidad esencial de la autoridad, cuya causa eficiente es Dios y la soberanía es una cualidad del Estado político, por la que se califica un Estado capaz de autodeterminación. Luego el poder no se unifica con la soberanía, no es patrimonio de ésta, ni la soberanía significa la fuente del poder. El poder es una manera de actuar jurídica y la soberanía es una manera de hablar jurídica. Y de paso el autor explica el sideral matete de la doctrina, el matete de las autonomías provinciales. "Lo que distingue a los estados unitarios de los federales no es la soberanía sino la distribución de los poderes; mientras en los primeros las provincias, comunas o cantones lo ejercen por delegación retrovertible, en los segundos los poderes locales son indestructibles". "Por eso la autonomía no es una emanación de la soberanía sino una categoría independiente que asigna a las provincias una personalidad inalterable". Lo que no nos explica el autor es que cómo siendo soberano el Estado nacional, las provincias en la teoría federal retienen todo el poder no delegado y por tanto dentro de sus respectivos territorios son más soberanas que el Poder nacional, están por encima de él, porque su poder preexistente priva sobre la autoridad central cuya soberanía nace después, con la Constitución.

La doctrina federal es irreparable y sobre todo es irreparablemente protestante, liberal con todas sus pesas y contrapesas.

Carece de cuño y de tradición romanos, de limpieza jurídica. El federalismo no será nunca más que un sucedáneo de la autonomía foral que reparaba la idea terruñesca del país, la singularidad regional, en la catolicidad de la idea de imperio.

Sin duda ceñido a interpretar en su exégesis, “la buena república” —como dice Gaxotte— Ricardo Zorraquín mide en cambio el presente y futuro del federalismo argentino según un cartabón patético que toma muy a pecho la realidad. La muerte del interior le señala la capitalización deformada del país (por obra de un plan económico que, vaya el caso de los ferrocarriles, sólo se interesa del puerto), su pauperización espiritual, su desteñirse en manos del liberalismo destructor. “Es cierto —dice— que la formación política y espiritual de la Nación cooperaba a tales resultados adversos a su verdadero beneficio. La federación argentina (agrega con acierto) no fué una alianza destinada a combatir enemigos exteriores, sino un compromiso tendiente a lograr la paz interior, con prescindencia absoluta de la potencia expansiva de la Nación así creada y de su extensión territorial”. Y añade lapidariamente: “por eso la República reconcentrada sobre sí misma carece de espíritu combativo y se ve fácilmente dominada por el extranjero. Al mismo resultado conduce la mitología implantada conjuntamente con la Constitución, pues el país se nutre con un sentimentalismo que destruye toda ambición de potencia. Lo que ha dado en llamarse el sistema internacional argentino oculta bajo una fraseología de una desconcertante ingenuidad la carencia de una política vigorosa”. Luego señala la bastardía de “nuestra diplomacia suplicante encargada de buscar nuevos mercados o de conservar los existentes” y la falta de un sentido territorialista nacional, la necesidad de una conciencia geográfica. Y advierte al país hechizado ante el advenimiento de una grandeza que no llega: “esta idea no mira al pasado sino al porvenir; no se nutre con la tradición sino con ambiciosas utopías; no rinde culto a la patria en lo interior sino se enorgullece al compararla; no se afianza a la tierra sino

a las construcciones humanas; no considera al país como expresión geográfica sino como fuente de progreso y de riqueza que ha de servir a propios y extraños; de ahí la ausencia de tradiciones, el cosmopolitismo, la incuria permanente por los problemas de la patria cuya grandeza se cree inevitable y por consiguiente se descuida. El patriotismo argentino es concéntrico: ha volcado sobre Buenos Aires el orgullo de lo propio y el afán de exhibir lo mejor que se tiene y la ha convertido en un tiempo en núcleo de progreso y en pórtico de la tierra". Claros el temple y el estilo, por los que se cuela un aire clásico. Ricardo Zorraquín une a su sensibilidad patriótica que le permite acertar sobre el presente, una dialéctica jurídica y un sentido de la historia —que viven por el manejo diestro del idioma—, condiciones todas del escritor político, ese alguien raro entre nosotros pero indispensable en la Nueva Argentina. Revolviendo sus palabras del prólogo, cabe decirle que la pretensión no ha resultado frustránea ni la intención presuntuosa. — *MARCELO SANCHEZ SORONDO.*



L U N A

*S*ennores e amigos quantos aquí seedes,
Mercet pido a todos por la ley que tenedes
De sendos "pater nostres" que me vos ayudedes;
A mí faredes algo, vos nada non perdredes.

TERMINOSE DE
IMPRIMIR EN BUENOS AIRES,
EL 30 DE MAYO DE 1940
POR FRANCISCO A. COLOMBO,
HORTIGUERA 552.

